汉译世界学术名著丛书

文明论概略

〔日〕福泽谕吉 著



VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM

53557

汉译世界学术名著丛书

文明论概略

〔日〕福泽谕吉 著

北京编译社 译





商務印書館

1982年·北京

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981 年和 1982 年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982 年 1 月

出版說明

福泽諭吉(1834——1901)是日本近代的重要启蒙思想家。他出身于德川末期[①]下級武士家庭,身受封建压迫,深刻体会到封建制度的腐朽;同时,他又目击当时日本在列强的环伺欺凌之下,国家独立受到严重威胁。在内忧外患的处境里,福泽立志与封建体制作斗爭,并以謀求国家独立富强为己任。他早岁游历欧美,受近代科学和西方資产阶級自由民主思想的影响很深,回国以后,他极力介紹西方国家的状况,传播自由平等之說,以倡导民权,促进"文明开化",并鼓励日本人学习科学,兴办企业,发揚独立自主的精神,以争取日本民族的独立。福泽毕生从事敎育和著述工作,对于日本資本主义的发展和資产阶級民主运动起了巨大的推动作用。

福泽的著譯很多,共有六十余种。"文明論概略"和"劝学篇"是他的两部代表性著作("劝学篇"一書本館已于1958年翻譯出版),当时暢銷全国。在日本知識界有很大影响。"文明論概略"一書共十章,書中闡述了文明的涵义。福泽認为文明一詞至大至广,无所不包,从工商企业、科学技术到政法制度、文学艺术和道德智慧等等,举凡人类社会的一切物質和精神財富,都被他包括在文明这一概念之中。其中他特别强調道德智慧的重要,他說一国文明程度的高低,可以人民的德智水准来衡量。因此他認为要促进文明,必須首先提高人民的道德和智慧,人民德

---

① 日本歷史上的一个时期(1603——1867),亦称江戶时代。德川即德川家康(1542——1616),是江戶幕府的第一代將軍。

智的提高是沒有止境的，因而文明的进步也沒有止境。

福泽从历史上分析比較了日本文明和西洋文明，断定日本落后，西洋先进，日本应該向西方学习，以便急起直追，迎头赶上。福泽虽然認为西洋文明高于日本文明，但他并不認为西洋文明已經尽善尽美，登峰造极，相反地，他認为缺点甚多，并不完滿，只是在当时情况下，对于落后国家来說，可以称为文明罢了。至于千万年后，全世界人民德智大大增进，再回顧今天西洋的文明，一定会感到野蛮得可怜。福泽不是把西洋文明看作至高无上、永世长存的东西，而是看作一定历史发展的范疇，这是福泽思想中极为可貴的地方。

福泽思想中也有非进步的、妥协的一面，这一方面是由于福泽的阶級局限性；一方面是由于日本資本主义确立的时候，西方資本主义已接近最高阶段，即帝国主义阶段。福泽看出西洋文明并不完滿，这固然表明他的目光远大、思想深邃，其实也是資本主义世界客观現实的反映。福泽眼見西方国家的富强皆出于文明的昌盛，他要求学习西洋文明，也是作为争取国家独立的手段。所以他尽管极力倡导自由、平等和民权，但总以不触动統治阶級的法权为限，他唯恐一过此限度就会削弱国家的实力。当着日本資产阶級民主运动进一步发展时，福泽在与封建統治阶級作斗爭中所表現出的妥协性也就更为明显，弄到后来，他竟然主张“官民調和”，藉以約束在他看来有些过分的“自由民权”运动。

日本在由封建社会过渡到資本主义社会的历史轉变中，資产阶級的表現是极其軟弱的，富有极大的妥协性，民主运动极不彻底，这些在它的思想家福泽身上都一一反映出来了。福泽的思想，具体地、历史地来看，在当时仍然起了很大进步作用，他的著作也不失为日本近代思想史上的重要文献之一。我們研究日本

近代史，是不能不研究福泽的著作的。为此，繼“劝学篇”譯述出版之后，我們又选譯了“文明論概略”一書以供参考。

商务印書館編輯部　1959年2月

序　言

“文明論”是探討人类精神发展的理論。其目的不在于討論个人的精神发展，而是討論广大群众的总的精神发展。所以，文明論也可称为群众精神发展論。一般說来，人們在社会上立身处事，往往由于被局部的利害得失所迷惑，以致失去正确的見解。习以为常，便几乎不能分辨出哪些是自然的，哪些是人为的了。有时，認为是自然的实則是习慣所使然；認为是习慣的却又是出于自然。在这种錯綜复杂的情况下，要創造一套完整的文明理論，不能不說是一件难事。

现代的西洋文明，是从罗馬灭亡到現在大約一千多年之間形成起来的。它的历史可以說是相当悠久的了。日本自从建国以来，已經經过了二千五百年，我国的固有文明，虽然也自发地发展到一定的程度，但与西洋文明相比較，情况就有所不同了。自从嘉永[1]年間，美国人来到日本，此后日本又与西洋各国締結了通邮、貿易等条約，我国人民才知道有西洋，互相比較，才知道彼此的文明情况有很大的差異；人們的視听一时为之震动，人心彷佛发生了一場騷乱。我国自建国以来二千五百年間，由于治乱兴衰，虽然也发生过不少惊人的事件，但是，能深入人心使人感动的，最先是古代从中国传来的儒佛两教，以后最显著的就是近年来的对外关系了。而儒佛两教是以亚洲的固有精神传播于亚洲

---

(1) 日本年号，1848—1854年。——譯者

的，其中只有精粗之不同，对于日本来說，并不难于接受，因此說它新而不奇，也未为不可。至于近年来的对外关系就不然了：由于地理畛域不同，文明因素不同，以及这种因素的发展情况和发展程度不同，所以我国人民驟然接触到这种逈然不同的新鮮事物，不仅感到新異，而且感到所見所聞无一不奇无一不怪。这好比烈火突然接触到冷水一般，不仅在人們的精神上掀起波瀾，而且还必然要滲透到人們的內心深处，引起一場翻天复地的大騷乱。

这种人心騷乱的具体表現，就是几年前的“王制革新”以及“废藩置县”，而且发展到如今依然沒有停止。兵馬的騷乱虽然在几年前就已平息，但人心的騷乱至今依然在日甚一日地发展着。这种騷乱是全国人民向文明进軍的奋发精神，是人民不滿足于我国的固有文明而要求汲取西洋文明的热情。因此，人民的理想是要使我国的文明赶上或超过西洋文明的水平，而且不达目的誓不罢休。然而，西洋文明也在日新月異地发展提高着，所以我国人民的思想也必須随着这种发展而永无止境地前进。嘉永年間美国人跨海而来，彷彿在我国人民的心头燃起了一把烈火，这把烈火一經燃烧起来便永不熄灭。

人心旣如此騷乱，社会上一切事物的錯綜复杂情形又几乎达到不可想象的地步。在这种情况下，要創造一套完整的文明理論，对于学者来說，无疑是一件极其艰巨的任务。現在西洋各国的学者不断发表新的学說，眞是推陈出新层出不穷，其中包括許多令人惊奇的东西。但是，这不过是繼承千余年来的历史传統和前人的遺产，而加以研究整理得来的。即使有些新颖之处，也都是同出一源，并非首創。这和目前日本的情况相比，又怎能同日而語呢？今天我国的文明，将是一种所謂从火变水，从无到有的突

变，这种变化似乎不应单純叫作革新，而应称为首創。所以說，探討文明理論是极其艰巨的任务，幷不是沒有道理的。

当代学者能够承担这个艰巨的任务，不能不說是一种幸运。因为我国自开禁以来，社会上的学者都在努力鑽研“洋学”，研究的結果虽不免有些粗浅狭隘，但似乎也窺見了西洋文明的一斑，幷且这些学者在二十年前，都受过日本固有文明的薰陶，不仅是耳濡目染，而且也是身临其境躬行其事的。所以在論述往事的时候，他們不会陷于臆測揣度和模糊不清，而能够直接利用自己的切身体驗与西洋文明互相比照。这是一个有利条件。从这点看来，必須認为，站在已經形成的一个文明体系圈內去推測其他国家情况的西洋学者，就不如我国学者根据这种切身体驗来得更加可靠了。所謂当代学者的幸运，也就在于具有这种切身体驗这一点上。而且，这种体驗一过了这一世代，就不可复得，因此必須認为今天的这个时代是特别宝貴的大好机会。請看目前我国的洋学家們，沒有一个不是以往研究汉学的，也沒有一个不是信仰神佛的；他們不是出身于封建士族，便是封建时代的百姓。这好象是一身經历了两世，也好象一个人具有两个身体。如果把这两世和两身前后相比較，以前世前身所接触的文明和今世今身所接触的西洋文明互相比照的話，那么这两者互相輝映究竟会呈現什么样的景象呢？人們自然会得出确实可靠的观点。我之所以不揣譾陋，敢于以肤浅的洋学見解来撰写这本小册子，幷且不直接翻譯西洋各家的著作，只是斟酌其大意結合日本的实际情况加以闡述，无非是想要利用我所获得的而后人不可复得的这个大好机会，把我的見解留传后人参考而已。但是，抱歉得很，由于自己理論粗浅，錯誤必多，不能滿足讀者期望，所以，懇切希望今后的学者能够努力鑽研，精讀西洋文献，仔細研究日本的实际情

况，使知識更加渊博，理論更加严密，将来能够写出一部精湛完备的文明理論，从而使全日本的面貌为之一新。我年岁还不算老，为使这一壮举早日实現，今后定要加倍努力鑽研，以期做出一分貢献。

拙著中引用了西洋各种著述，其中直接从原文譯出的，都注明了原著書名以明出处；至于摘譯其大意，或参考各种書籍拮取其精神藉以闡明我个人見解的，都沒有逐一注明出处。这正如消化食物一样，食物虽然是身外的东西，但一經摄取消化之后，就变成我体內的东西了。所以本書理論如果有可取之处，这并不是由于我的理論高明而是因为食物良好的原故。

在撰写本書的过程中，我曾不断地請敎过几位知友，或者征求他們的意見，或者傾听他們介紹讀过的論著，获益非浅；特别是承蒙小幡篤次郎君审閱校正，更大大提高了本書的理論价值。

明治8年3月25日　福泽諭吉

目　次

序　言
第一章　确定議論的标准……………………………… 1
第二章　以西洋文明为目标…………………………… 9
第三章　論文明的涵义………………………………… 30
第四章　論一国人民的智德…………………………… 42
第五章　續前論………………………………………… 59
第六章　智德的区别…………………………………… 73
第七章　論智德的时間性和空間性…………………104
第八章　西洋文明的来源……………………………121
第九章　日本文明的来源……………………………131
第十章　論我国之独立………………………………168

第一章　確定議論的标准

輕重、长短、是非、善恶等詞，是由相对的思想产生的。沒有輕就不会有重，沒有善就不会有恶。因此，所謂輕就是說比重者輕，所謂善就是說比恶者善，如果不互相对比，就不能談論輕、重、善、恶的問題。这样經过互相对比之后确定下来的重或善，就叫做議論的标准。日本諺語有所謂“腹重于背”和“捨小济大”之說。这就是說：在評价人的身体时，腹部比背部重要，因此宁使背部受伤，也要保护腹部的安全；又如对待动物，仙鶴比泥鰍既大且貴，因而不妨用泥鰍喂鶴。例如日本，废除封建时代不劳而食的諸侯藩臣制度，改变成目前这样，在表面上似乎是推翻了有产者而使其陷于窘境，但如果以日本国家和各藩来比較，当然日本国家为重而各藩为輕。废藩正如为保全腹而牺牲背，剝夺諸侯藩臣的俸祿犹如杀鰍养鶴。研究事物，必須去其枝节，追本溯源以求其基本标准。这样，就能逐漸克服議論的紛紜，而树立起正确标准。自从牛頓发現万有引力定律，确立了物体靜者恒靜、动者恒动的規律以来，說明世界万物的运动之理，无不以此为依据。定律也可以叫做理論的标准。假使在探討运动的道理时沒有这个定律，就会众說紛紜，莫衷一是，或者还会根据船的运动建立一套有关船的理論定律，根据車的运动又建立一套有关車的理論标准，这样只能增加理論的紛紜而得不到根本的統一，不統一也就談不到正确。

不确定議論的标准，就不能推論利害得失。例如城堡，虽然对守者有利而对攻者就有害，敌之得就是我之失，往者的便利就

是来者的障碍。所以在討論利害得失之前，必須首先确定其立場，是为守者，还是为攻者？是为敌，还是为我？不論为誰都必須确定其基本立場。从古至今，議論紛紜相互齟齬，其根本原因都是由于最初沒有共同标准，到了最后又要强求枝叶一致而造成的。譬如神佛之說，就常常不一致。他們的主张听来似乎各有道理，如果深究其根源，神道是講現世的吉凶，而佛法是講未来的禍福，因其議論标准不同，这两种学說也就不能一致。汉学家和皇学家之間也有爭論，他們的爭論虽然紛紜复杂，但其基本的分歧在于：汉学家贊成湯武放伐，而皇学家則主张万世一系；汉学家所感到为难的也只在于这一問題上。对于事物，如果这样捨本逐末地爭論下去，神儒佛的不同論点，永远不会趋于一致，正如在武备上一味爭論弓矢刀枪的优劣一样。因此，要想消除这种无味的爭論而达到协調一致，只有一个方法，那就是提出比他們更高明和更新的見解，讓他們自己去判断新旧的好坏。例如弓矢刀枪的爭論虽曾喧嚣一时，但自从采用洋枪以来，社会上就再也沒有談論弓矢刀枪的人了。〔如果只听双方片面的辯解：神官①将会說，神道也有葬祭之法，所以也是講未来的；僧侶也会說，法华宗等也有加持祈祷的仪式，所以佛法也注重現世的吉凶。这样，議論就会糾纏不清。这完全是由于神佛两教混淆已久，僧侶想模仿神官，神官想侵犯僧侶的职分所致。其实論神佛两教的总的精神，一个是以未来为主，一个是以現世为主，这可以从几千年来的习慣得到証明，已无須再听那些喋喋不休的議論了。〕

再看議論的标准不相同的人，至其主张的末端細节有时似乎相同，但一追溯其由来，往往在中途发現分歧，而結論也就互不

① 日本对皇室的祖先、神話时代的神或对國家有功劳的人都奉之为神，而設立神社，掌管神社祭祀的叫做神官。——譯者

相同。所以，在人們論及事物的利害时，开始听起来，認为某一事物是利或是害的看法，好象沒有什么不同，但进一步追問其所以認为利或是害的理由时，就会发現他們的見解在中途有所分歧，其最后結論也就不能取得一致。例如，頑固分子总是憎恶西洋人，而在学者之中稍有見識的，看到西洋人的举止行为也并不滿意，其憎恶洋人的心情可以說与頑固分子并无二致。如果单就这一点来說，两者的主张似乎相同，但是一談到憎恶的理由时便发生分歧，前者認为西洋人是異种，所以就不問事情的是非利害只是一味憎恶；后者則見識較广，并非单純地憎恶，而是考虑到在互相接触时可能发生的那种恶劣情况，而憤恨那些自命为文明人的西洋人对日本人的不平等待遇。两者憎恶的心情虽同而憎恶的原因各異，所以在对待西洋人的方式上也就不能一致。攘夷論者和“开国論者”① 对細节的看法相同，而中途分歧和根本出发点不同的原故即在于此。人們对一切事物，甚至于游嬉宴乐，往往表面上相同，而其爱好却各自不同。所以，不应从表面上观察一时的行为，而遽然判断这个人的思想。

另外还有一种情况，在談論事物的利害得失时，各走极端，从議論一开始双方就发生显著的分歧而不能互相接近。例如，一听到有人談論公民权利平等的新学說，守旧者就立刻認为这是共和政治論，从而提出：如果在我們日本主张共和政治論，那么，我們的国体怎么办，甚至还要說这将招来不測的大祸，而为之惶惶不可終日仿佛国家将陷于无君无政的大乱中。这种人从討論的一开始，就考虑到遥远的未来，既不研究权利平等为何物，又不探求其目的之所在，只是一味反对而已。革新論者則从一开始就

① 主張同外國交往、亦即反对閉关自守者。——譯者

把守旧者当作敌人，毫无道理地排斥旧說，因而形成敌对之势，意見无法趋于一致。这就是由于双方各走极端，所以才造成不可調和的局面。举一个浅近的比喻来說，有好酒和不好酒的[①]两个人，好酒的討厌年糕，不好酒的討厌酒。他們各談年糕和酒的害处，主张取消自己所不喜欢的东西。不好酒的駁斥好酒的說：“如果說年糕有害，那么是否能够破除我国几百年来的习慣，在元旦那天吃茶泡飯，停止年糕鋪的营业，禁止全国播种糯米呢？这当然是行不通的。”好酒的也反駁說：“如果說酒有害，那么，是否能从明天起就封閉全国的酒館，严懲那些酗酒的人，用甜米酒代替葯用酒精，举行婚礼时以水盃[②]代酒呢？这当然是行不通的”。这样各执一端势必彼此冲突而不能接近，終于会使人与人之間发生糾紛而給社会造成大害。古今各国这种例子比比皆是。这种糾紛如果发生在士大夫之間，就会引起笔爭舌战，著書立說，以所謂空論蠱惑人心。如果是不学无术的文盲不能舌战笔爭的話，就要訴諸筋膂之力，很可能企图进行暗杀。

再看社会上彼此爭論辯駁时，往往只是互相竭力攻击对方的缺点，不肯显露双方的眞实面目。所謂缺点，就是指和事物的好的或有利的一面相表里的坏的或不利的一面。譬如，乡村的农民虽然正直但是愚頑；城市的居民虽然聪明但是輕薄。正直和聪明虽然是人的美德，但是也往往附带着愚頑和輕薄这种坏的方面。农民和市民之間的爭論多半发生在这里：农民視市民为輕薄儿；市民罵农民为蠢貨。这种針鋒相对的情形，恰如各閉上一只眼睛，不看对方的优点，只找对方的缺点。如果能使他們睜开双眼，

① “不好酒的”——原文为“下戸”，日本人称不喝酒的人为下戸，下戸一般喜食年糕等甜食。——譯者

② “水盃”——日本风俗，在生离死别不能再会时，以水代酒举盃互飲。——譯者

用一只眼观察对方的长处，而用另一只眼观察对方的短处的話，就能长短相抵，双方的爭論也就可以得到解决。或者发現对方的长处完全掩盖了短处，那么，不仅可以消除爭論，且可彼此友好，互相获益。社会上的学者也是如此。例如現在日本議論界有保守和改革两派。改革派精明而进取，保守派稳重而守旧。守旧者有陷于頑固的缺点，进取者有流于輕率的弊病。但是，稳重未必都陷于頑固，精明未必都流于輕率。試看世上的人，有喝酒而不醉的，有吃年糕而不伤胃的，可見酒和年糕未必都是醉人和伤胃的原因。醉酒或伤胃与否，只在于是否能够节制。既然如此，保守派就不必憎恶改革派，改革派也不必藐視保守派了。假設这里有四个人：甲稳重，乙頑固，丙精明，丁輕率；如果甲遇丁，乙遇丙，一定互相敌对彼此看不起；但甲遇丙，就一定会意气相投而相亲。如果彼此在感情上能够融洽，双方就能显露出眞实面目，从而就能逐漸消除敌对情緒。在以前封建时代，諸侯的家臣，住在江戶藩邸①的和住在諸侯采邑的，两者之間在言論上，常发生分歧，属于同藩的家臣儼然如同仇敌，这也是未能显露出人的眞实面目的一例。这些缺点随着人类知識的进步，固然可以自然消除，但是最有效的办法，莫过于人与人之間的接触。这种接触可以通过商业交易或学术研究，甚至可以通过游艺宴飲，也可以通过公务、訴訟、斗毆、战爭等方式，凡是便于人与人的互相接触或者有把心里所想的用言語行为表达出来的机会，都能使双方的感情融洽，这就是所謂睜开双眼看到对方的长处。有識之士所以特别重視人民議会、社团講演、交通便利、出版自由等，

---

① “江戶藩邸”——日本天正18年（1590）德川家康在江戶（現在的东京）設立了幕府，掌握政权統治全國，为了防范各地諸侯作乱，制定了参覲的制度，各地諸侯每隔三年輪流到幕府所在地江戶居住一个相当时期，因此，諸侯便在江戶另設一藩邸以便居住。

也就是因为它有助于人民的接触。

一切关于事物的議論都是反映每一个人的意見，当然不可能完全一致。見識高的，議論也就高；見識肤浅，議論也就肤浅。見識肤浅的人，还未能达到議論的出发点就想駁斥对方的主张，就会产生两种主张背道而馳的現象。譬如，在討論同外国交往的利害时，甲主张开国，乙也主张开国，驟然看来甲乙的主张似乎一致，但随着甲的理論逐漸深入发揮，乙就逐漸感到不能接受，于是双方便发生爭执。因为象乙这种人即所謂社会上的普通人，只能提出普通的論調，其見解亦极肤浅，不能明了議論的根本出发点，遽然听到高深的言論，反而迷失了方向。社会上这种事例比比皆是。这好比胃病患者摄取营养品不能消化，反而加重了疾病。乍看起来，高深的議論似乎对于社会有害无益，其实不然，如果沒有高深的議論，就不可能引导后进者达到高深的境地。如果怕胃弱而废营养，結果只会造成患者的死亡。由于这种認識的錯誤，古今各国，不知发生了多少悲剧。不論在任何国家，任何时代，社会上下愚和上智的人都很少，大多数是处于智愚之間，与世浮沉，庸庸碌碌，随声附和以終其一生的。这种人就叫做普通人。所謂輿論就是在他們之間产生的。这种人只是反映当时的情况，既不能回顧过去而有所反对，也不能对未来抱有远見，好象永远停滞不前似的。可是，如今竟有人因为这种人在社会上占大多数，說是众口难拗，于是便根据他們的見解，把社会上的議論划成一条綫，如果有人稍微超出这条綫，就認为是異端邪說，一定要把它压入这条綫內，使社会上的議論变成清一色，这究竟是什么用意呢？假如眞的这样，那些智者对国家还能起到什么作用呢？将要依靠誰来予見未来为文明开辟道路呢？这未免太沒有头脑了。自古以来一切文明的进步，最初无一不是从所謂

異端邪說开始的。亚当·斯密最初講述經济学时，世人不是也曾把它看做是邪說而駁斥过嗎？伽里略提出地动說时，不是也被称为異端而获罪了嗎？異說的爭論年复一年地繼續下去，社会上一般群众又仿佛受到了智者的鞭策，不知不覚地接受了他的观点，到了如今这样的文明时代，即使小学生也沒有認为經济学和地动說是奇怪的了。不但不奇怪，假如有人怀疑这些定律，就要被当做愚人而为人所不齿。再举一个最近的例子来說，仅在十年以前，三百諸侯曾各設一个政府，定下君臣上下之分，掌握着生杀与夺的大权，其政权之巩固，大有可以传之子孙万代之势。然而轉瞬之間便宣告土崩瓦解变成了目前的局面。到了今天，社会上当然沒有人認为这是什么奇怪的事，但是，假如在十年以前，藩臣中有人提倡废藩置县，藩府該怎样对待他呢？不消說，他将立刻遭到迫害。所以說，昔日的所謂異端邪說已成現代的通論，昨日的怪論已成今日的常談。那末，今天的異端邪說，一定会成为后日的通論常談。学者无須顧慮輿論的喧嚷和被指斥为異端邪說，尽可鼓起勇气暢所欲言。或許別人的主张与自己的意見有所不合，但是应仔細研究其論点，可采納的就采納，不可采納的暂且放在一边，以待双方意見趋于一致的一天，这就是議論标准統一的一天。切不可企图把別人的主张硬拉到自己的主张范围以內而划一社会上的議論。

根据上述情形，討論事物的利害得失时，必須首先研究利害得失的关系，以明确其輕重和是非。論述利害得失比較容易，而辨別輕重是非却很困难。不应根据一己的利害来論断天下事的是非，也不应因眼前的利害而貽誤长远的大計。必須博聞古今的学說，广泛了解世界大事，平心靜气地認清眞理，排除万难，突破輿論的束縛，站在超然的地位回顧过去，放大眼光展望将来。我当然

不想确定議論的标准，闡明达到这个标准的方法，使所有人都同意我的見解，但是我愿意向国人提出一个問題：在今天这个时代，是应該前进呢，还是应該后退？是进而追求文明呢，还是退而回到野蛮？問題只在“进退”二字。如果国人有前进的愿望，那么我的議論也許就有可取之处，至于討論实际如何进行的方法，則非本書的目的，这一点唯有留待大家研究。

第二章　以西洋文明为目标

前章已經說过，事物的輕重是非这个詞是相对的。因而，文明开化这个詞也是相对的。現代世界的文明情况，要以欧洲各国和美国为最文明的国家，土耳其、中国、日本等亚洲国家为半开化的国家，而非洲和澳洲的国家算是野蛮的国家。这种說法已經成为世界的通論，不仅西洋各国人民自詡为文明，就是那些半开化和野蛮的人民也不以这种說法为侮辱，并且也沒有不接受这个說法而强要誇耀本国的情况認为胜于西洋的。不但不这样想，而且稍識事理的人，对事理懂得越透澈，越能洞悉本国的情况，越明了本国情况，也就越覚得自己国家远不如西洋，而感到忧虑不安。于是有的就想效仿西洋，有的就想发奋图强以与西洋并駕齐驅。亚洲各国有識之士的終身事业似乎只在于此。（連守旧的中国人，近来也派遣了西洋留学生，其忧国之情由此可見）。所以，文明、半开化、野蛮这些說法是世界的通論，且为世界人民所公認。那么，为什么能够这样呢？因为人們看到了明显的事实和确凿的証据。兹将其情况說明如下。这是人类的必經的阶段，也可以說是文明发展的过程。

第一、旣沒有固定的居处，也沒有固定的食物，因利成群，利尽而散，互不相关；或有一定的居处从事农漁业，虽然衣食尙足但不知改进工具．虽然也有文字但无文学，只知恐惧自然的威力，仰賴他人的恩威，坐待偶然的祸福，而不知运用自己的智慧去发明創造。这样的人就叫做野蛮，可以說距离文明太远。

第二、农业大有进步，衣食无缺，也能营造房屋建設城市，

在形式上儼然成为一个国家，但察其內部則缺欠太多；文学虽盛而研究实用之学的人却很少；在人与人的交往中，猜疑嫉妒之心甚深，但在討論事物的道理上，却沒有質疑問难的勇气；模仿性工艺虽巧，但缺乏革新創造之精神；只知墨守成規不知改进；人与人相处虽有一定规矩，但由于习慣的力量特大还不成体統。这样的人就叫做半开化，还沒达到文明的程度。

第三、这里已經把社会上的一切事物納于一定規范之內，但在这个規范內人們却能够充分发揮自己的才能，朝气蓬勃而不囿于旧习；自己掌握自己命运而不必仰賴他人的恩威；敦品励学，既不怀慕往昔，也不滿足現状；不苟安于目前的小康，而努力追求未来的大成，有进无退，虽达目的仍不休止；求学問尙实用，以奠定发明的基础；工商业的日益发达，开辟幸福的泉源；人的智慧似乎不仅能滿足当时的需要，而且还有余力为将来打算。这就叫做現代的文明，这可以說是已經远远地摆脫了野蛮和半开化的境界。

象以上这样分成三个阶段，就可以划清文明、半开化和野蛮的界限。但是，这些名称既然是相对的，那么，在未达到文明的时期，也不妨以半开化为最高阶段。这种文明对半开化来說固然是文明，而半开化对野蛮来說，也不能不謂之文明。例如，以現在的中国与西洋各国相比，不能不說中国是半开化。但是，把中国与南非各国相比，或取更近的例子来說，以日本近畿地方的人民与虾夷民族相比，那么，前者就可以称做文明了。現在称西洋各国为文明国家，这不过是在目前这个时代說的，如果認眞加以分析，它們缺陷还非常多。例如，战爭是世界上最大的灾难，而西洋各国却专門从事战爭；窃盜和杀人是社会上的罪恶，而西洋各国窃盜和杀人案件层出不穷；此外西洋各国还有結党营私爭权

夺利的，也有因丧失权力而互相攻訐吵嚷不休的；至于在外交上耍手段，玩弄权术，更是无所不为。只是大体上看来，西洋各国有朝向文明方面发展的趋势，而决不可認为目前已經尽善尽美了。假如千百年后，人类的智德已經高度发达，能够达到太平美好的最高境界，再回顧現在西洋各国的情况，将会为其野蛮而叹息的。由此可見，文明的发展是无止境的，不应滿足于目前的西洋文明。

既然不能以西洋文明为滿足，那么，我們就可以捨棄西洋文明而不效法它嗎？如果这样，我們将要处于何等地位呢？既不能安于半开化，更不能退回野蛮的地位。要摆脱这两个落后地位就必須另寻出路。人們期待中的百年后所謂太平盛世的最高境界，不过是人类的空想罢了。况且，文明并不是死的东西，而是不断变化发展着的。变化发展着的东西就必然要經过一定的順序和阶段，即从野蛮进入半开化，从半开化进入文明。現在的文明也正在不断发展进步中。欧洲目前的文明也是經过这些阶段演变而来的。現在的欧洲文明，仅仅是以現在人类的智慧所能达到的最高程度而已。所以，現在世界各国，即使处于野蛮状态或是还处于半开化地位，如果想使本国文明进步，就必須以欧洲文明为目标，确定它为一切議論的标准，而以这个标准来衡量事物的利害得失。本書全編就是以欧洲文明为目标，而討論对这种文明的利害得失的，希望学者不要誤解本書主要的这种旨趣。

有人說，世界各国彼此分立，各自形成独特的体制，人情风俗也互有差異，国体政治也各有不同，現在为追求本国的文明，而完全以欧洲为衡量利害得失的标准，豈不是不合理嗎？应該适当地汲取外国文明，研究本国的人情风俗，根据本国的国体和政治制度，选择其合乎国情者，当取則取，当捨則捨，这样才能調

和适宜。我对这个問題的回答是这样。半开化的国家在汲取外国文明时，当然要取捨适宜，但是文明有两个方面，即外在的事物和內在的精神。外在的文明易取，內在的文明难求。謀求一国的文明，应該先攻其难而后取其易，随着攻取难者的程度，仔細估量其深浅，然后适当地采取易者以适应其深浅的程度。假如把次序顚倒过来，在未得到难者之前先取其易，不但不起作用，往往反而有害。所謂外在的文明，是指从衣服飲食器械居室以至于政令法律等耳所能聞目所能見的事物而言。如果仅以这种外在的事物当作文明，当然是应該按照本国的人情风俗来加以取捨。西洋各国即使国境毗連，其情况也互有差異，何况远离在东方的亚洲国家，怎么可以全盘效法西洋呢？即使仿效了，也不能算是文明。例如，近来我国在衣、食、住方面所流行的西洋方式，这能說是文明的象征嗎？遇到剪髮男子，就应該称他为文明人嗎？看到吃肉者，就应該称他为开化的人嗎？这是絕对不可以的。又如在日本的城市仿建了洋房和鉄桥；中国也驟然要改革兵制，效法西洋建造巨艦，購买大砲，这些不顧国內情况而濫用財力的做法，是我一向反对的。这些东西用人力可以制造，用金錢可以購买，是有形事物中的最显著者，也是容易中的最容易者，汲取这种文明，怎么可以不考虑其先后緩急呢？必須适应本国的人情风俗，斟酌本国的强弱貧富。某人所謂研究人情风俗，可能就是指此而言。关于这一点，我本来沒有異議，不过，某人似乎只談文明的外表，忽視了文明的精神。那么，究竟所謂文明的精神是什么呢？这就是人民的“风气”。这个风气，既不能出售也不能購买，更不是人力所能一下子制造出来的，它虽然普遍滲透于全国人民之間、广泛表現于各种事物之上，但是既不能以目窺其形状，也就很难察知其所在。我現在愿意指出它的所在。学者們如果博覽世界历

史，把亚欧两洲加以比較，姑且不談其地理物产，不論其政令法律，也不問其学术的高低和宗教的異同，而专門寻求两洲之間迥乎不同之处，就必然会发現一种无形的东西。这种无形的东西是很难形容的，如果把它培养起来，就能包罗天地万物，如果加以压抑，就会萎縮以至于看不見其形影；有进退有盛衰，变动不居。虽然如此玄妙，但是，如果考察一下欧亚两洲的实际情况，就可以明确知道这并不是空虛的。現在暫且把它称作国民的“风气”，若就时間来說，可称作“时势”；就人来說可称作“人心”；就国家来說可称作“国情”或“国論”。这就是所謂文明的精神。使欧亚两洲的情况相差悬殊的就是这个文明的精神。因此，文明的精神，也可以称为一国的“人情风俗”。由此可見，有人說要汲取西洋文明，必須首先研究本国的人情风俗这句話，虽然在字句上似乎不够明确，但是，如果詳細加以分析，意思就是：不应单純仿效文明的外形而必須首先具有文明的精神，以与外形相适应。我所主张的以欧洲文明为目标，意思是为了具有这种文明的精神，必須从它那里寻求，所以两种意見是不謀而合的。不过，某人主张寻求文明应先取其外形，但一旦遇到障碍，则又束手无策；我的主张是先求其精神，排除障碍，为汲取外形文明开辟道路。两种見解的差異即在于此。某人并非厌恶文明，只是爱好得不如我殷切，議論还不够透澈而已。

前面已經論述了文明的外形易取而文明的精神难求。現在来闡明这个道理。衣服飲食器械居室以至政令法律，都是耳目可以聞見的东西。然而，政令法律若与衣食居室相比，情况便有所不同，政令法律虽然可以耳聞目見，但終究不是可以用手来捉摸或者用金錢可以买卖的东西，所以汲取的方法也較困难，不同于衣食房屋等物。所以，仿效西洋建筑鉄桥洋房就容易，而改革政治

法律却难。我們日本虽然已經有了鉄桥洋房，但是政治法律的改革直到現在还未能实行，国民会議未能很快地成立，其原因即在于此。至于更进一步想要改变全国人民的风气，更是談何容易，这决不是一朝一夕所能奏效的。既不能单靠政府命令来强制，也不能依賴宗教的教义来說服，更不能仅仅通过衣食房屋等的改革从外表来引导。唯一方法是順应人民的天性，消除弊害，排除障碍，使全体人民的智德自然发展，使其見解自然达到高尙的地步。假使这样能够打开改变人心的端緒，則政令法律的改革自然可以暢行无阻了。人心有了改变，政令法律也有了改革，文明的基础才能建立起来，至于那些衣食住等有形物質，必将随自然的趋势，不招而至，不求而得。所以說，汲取欧洲文明，必須先其难者而后其易者，首先变革人心，然后改革政令，最后达到有形的物質。按照这个順序做，虽然有困难，但是沒有眞正的障碍，可以順利到达目的。倘若次序顚倒，看来似乎容易，实际上此路不通，恰如立于墻壁之前寸步难移，不是躊躇不前，就是想前进一寸，反而后退一尺。

以上所述仅限于謀求文明的順序，但我决不是說有形的文明完全无用。有形也好无形也好，不論求之于国外或是創造于国内，都不应有所軒輊。只是要看当时的情况，察其先后緩急，而决不是全然否定。人的才能是无限的，既有身体的才能，也有精神的才能，它所涉及的范围极广，需要的方面极多，因为人的天性本来是趋向于文明的，所以只要不伤害天性就可以了。文明的眞諦在于使天賦的身心才能得以发揮尽致。例如，在原始时代，人們都重視膂力，它支配了人与人的关系，在人与人的关系上势必要偏重于权力这一方面，而运用人的才能的范围則是非常狹窄的。后来文化稍微进步，人的精神漸漸发展起来，智力也自然取

得了地位，而与膂力相提拜論，两者互相制約，取得均势，于是才稍微克服了偏重权威，而发揮人們才能的范围也有了扩大。但是在古代，由于膂力和智力拜用的机会很少，膂力只用于战斗，而无暇顧及其他。至于对衣食住所需物資的取得，只不过是利用战斗的余力罢了。这就是所謂尙武的风俗。当时智力虽然逐漸有了地位，但因忙于維系野蛮的人心，致使智力未能运用于康乐和平的事业，而只是用作治人的手段，拜且还得和膂力互相依存，以致未能取得独立的地位。試看今天世界各国，不仅在野蛮的国家，即使在半开化的国家，凡是智德兼备的人，都是通过种种关系而服务于政府，拜依靠政府的力量从事于治人的工作。即或偶尔有不从属于政府而为自身工作的，也不过是研究古典，或陶醉于詩歌等文艺之中，可以說拜未能充分发揮人的才能。后来，社会上的事情逐漸复杂起来，身心的需要也逐漸增加了，于是社会上有了发明和研究，工商业日益繁荣，学术的发展也越来越多样化了，因此不能再滿足于往日的簡单状况。于是，战斗、政治、古学和詩歌等，只不过是人事中的一个項目，而丧失了独霸的权威。最后，千百种事业同时拜举，互相竞爭，形成彼此势均力敌的状态，互相影响互相推动，使人的品德进步到高尙的境界。直到这个时候，智力才跃居上位，文明才有了显著进步。人类的活动越单純，用心也就越专，用心越专，而权力也就不能不偏于一隅。在古代，由于事业較单純，人的才能无处发揮，因而它的力量只局限于一隅。但是，日积月累，恰如单純的环境变成了复杂的世界，給身心开辟了新的活动場所。現在西洋各国，可以說正是如此复杂的世界。所以促进文明的要領，在于尽量使各种事务繁忙起来，各种需要不断增多，不問事物的輕重大小，多多益善，从而使精神的活动日益活跃起来。这样只要无碍于人的天

性，各种事物就必然会日趋繁荣，各种需要也必定日見增长，这从世界古今各种实际經驗上可以得到証明。因为人的天性自然趋向于文明，这样决不是偶然的，也可以說这是造物的本意。

从这个議論来推想，还可以发現一个事实，就是中国文明和日本文明的同異問題。所謂純粹的专制政府或神权政府，是把君主尊貴的道理完全归之于天与，把至尊的地位和最高的权力合而为一，以統治人民，并且深入人心，左右着人心的方向。所以，在这种政治統治下的人民的思想趋向必然偏执，胸怀狹窄，头脑单純〔思想不复杂〕。由于这种原故，社会上一旦发生变故，这种关系稍稍被破坏，不論事体的好坏，其結果，必定导致一种自由风气的产生。在中国周朝末叶，諸侯形成割据之势，数百年間人民不知有周室，此时，天下大乱，独裁专制的权力大为削弱，人心稍有舒緩余地，于是，很自然地产生了自由思想。以后，在中国文明的三千多年間，只有周末才出現过那种百家争鳴、完全相反的主张也能为世人所接受的局面〔老庄楊墨等百家之說繁兴〕。这些就是孔孟所謂的異端。这些学說从孔孟的立場来看，認为是異端，但从異端的立場看来，则孔孟也不免为異端了。現在虽因缺乏古籍无从考証，但是，当时人心的振奋和自由风气之盛，是可以想象的。秦始皇統一天下虽有焚書的暴举，但其用意并不是单純地憎恶孔孟之教，而是想把百家争鳴，所有各种学說，不問孔孟或是楊墨，一律加以禁絕。假使当时只有孔孟之教，秦始皇未必会作出焚書之举。为什么这样說呢？因为后世也有很多暴君，其暴虐并不亚于秦始皇，但都不認为孔孟之教有害，而孔孟之教并不妨碍暴君的作为。那末，秦始皇为什么特别憎恶当时的百家争鳴而加以禁止呢？这是因为当时的众說紛紜，特别妨碍了他的专制。所謂妨碍专制的不是别的，很明显在于百家争鳴必然要产生自由的因素。

假如只有一个学說，无論这个学說的性質怎样純粹善良，也决不能由此产生自由的风气；自由的风气只有在不同意見的爭論之中才能存生。秦始皇杜絕了爭論的根源以后，統一天下，从此实行了专制政治，虽然經过多次改朝換代，但人与人之間的关系本質上并未改变，仍然是以至尊的地位与最高的权力集中于一身而支配着社会。因为孔孟之教对这个制度最有利，所以只讓它流传后世。有人說，中国虽然是专制政府，但还有改朝換代的变革，而日本却是万世一系，所以，日本人的思想必然是頑固閉塞的。这种說法，只是局限于表面形式，而沒有了解事情的眞相，假如詳細考察事实，就可以发現相反的情况。当然，我們日本，在古代也是以神权政府的意旨統治天下，致使民智不开，并且完全迷信集中至尊地位和最高权力于一人的传統观念，因而人民的思想也是偏执的，这些情况基本上和中国人沒有什么区别。然而，到了中古武人执政时代，逐漸打破了社会的結构，形成了至尊未必至强，至强未必至尊的情况，在人的心目中开始認識到至尊和至强的区别，恰如胸中容納两种东西而任其自由活动一般。既然允許这两种东西自由活动，其中就不能不夹杂着另外一些道理。这样，尊崇神政的思想、武力压制的思想和两者夹杂着的道理，三种思想虽有强弱之分，但是任何一种思想都不能垄断，既然不能垄断，这时自然要产生一种自由的风气。这与中国人拥戴絕对的专制君主，深信君主为至尊至强的传統观念相比，是迥然不同的。在这一点上，中国人的思想是貧困的，日本人的思想是丰富的，中国人是单純的，日本人是复杂的。思想复杂丰富的人，迷信就会消除。在专制神权政府时代，由于天子一遇到日食时就举行辟席以及观天文来卜吉凶等等，人民也就尊崇这种作风，因而愈視君主为神圣，并愈加陷于愚昧。現在的中国就是这种风气，而我日

本則不然。日本人民愚昧迷信的程度固然不能算不甚，然而这种迷信是出于本身，受神权政府的遺毒影响則較少。例如，在武人执政时代，日食时，天子也許还是举行辟席，也許还观察天文和举行祭祀天地等仪式，但是，至尊的天子既然沒有至强的权力，因之人民就把它置之度外而不加重視。再如至强的将軍，他的权威十分强大足以压服一世，但在人民的心目中，并不象拥戴至尊的天威那样，而是自然地把他看做凡人。这样，至尊和至强的两种思想取得平衡，于是在这两种思想当中便留下了思考的余地，为眞理的活动开辟了道路，这不能不說是我們日本的偶然幸运。在今日的情势下，固然我們不希望恢复武人执政，但是，假使在幕府执政的七百年間，王室掌握着将軍的武力，或幕府得到王室的尊位，而集中至尊和至强于一身，并且控制着人們身心，則絕不会有今日的日本。时至今日，如果仍以皇学家們所謂的祭政一体的原則来統治社会，那么，也不会有后日的日本。正因为今天不是这种情形，所以应該說这是日本人民之幸。所以，中国是一个把专制神权政府传之于万世的国家，日本則是在神权政府的基础上配合以武力的国家。中国是一个因素，日本則包括两个因素。如果从这个問題来討論文明的先后，那么，中国如果不經过一番变革就不可能达到日本这样的程度。在汲取西洋文明方面，可以說，日本是比中国容易的。

在前一段中談过，某些人曾說到汲取西洋文明时应根据本国国体斟酌取捨。本章的目的虽然不是要討論国体，而在討論汲取外国文明問題时，首先使人們感到阻碍的，似乎就是国体論，甚至于有人認为国体和文明似乎是不相容的。而对于这个問題，理論家們很多人避而不談。这恰如作战时未經交鋒就各自后退一样，无論如何看不出和战的究竟。更看不到闡明了道理以后，根本用

不着交鋒,而唯有和合的一途。有什么理由捨而不談呢？所以我才以冗长的篇幅来答辯他們的論点。第一,所謂国体是指什么呢？姑且不談社会上一般的講法,先就我所知道的来說。"体"就是集体的意思,或者是体制的意思,也就是，把物体集合起来成为一体并与其他物体相区别的意思。所以国体,就是指同一种族的人民在一起同安乐共患难,而与外国人形成彼此的区别；本国人的互相照顧,比对待外国人要篤厚；本国人互相帮助比对外国人尽力；在一个政府之下,自己支配自己的命运,不受外国政府的干涉，祸福都由自己承担而能独立自主。西洋人所謂"Nationality"就是这个意思。世界上的一切国家，各有其国体。中国有中国的国体，印度有印度的国体，西洋各国也都各有一定的国体，并且对于这个国体沒有不尽力加以保护的。国体的由来，有由于人种相同的，有由于信仰相同的，或由于語言，或由于地理,情况各不相同。但其最主要的因素是,同一种族的人民經过共同的社会历史沿革,有着共同的传統观念。偶尔也有不受上述条件的限制而构成国体的。例如瑞士，虽然国內各州，在人种、語言和信仰上有所不同，却也能构成坚固的国体。但如果上述条件相同，則人民之間的感情将更融洽。例如日耳曼民族的各国，虽然各有其独立的体制，但由于有着相同的語言文化和共同的传統观念，所以直到今天，日耳曼民族还是維护着日耳曼联邦的国体，而与其他国家有所不同。

国体在一个国家里未必始終如一，而是可能有很大变化的。或合并，或分离，或扩大，或縮小，甚至还可能完全消失。因此，判断一国国体的是否存在，不能仅从語言、信仰等条件的存亡来衡量。因为，即使語言、信仰还存在，而人民丧失政权，受到了外国人的統治，这就是国体的灭亡。例如英国与苏格兰合并为一个政府，这是国体的合并，双方皆无所失；荷兰和比利时分

为两个政府，这是国体的分裂，而不是被外国人所征服。中国宋朝末年，宋的天下被元夺去，这是国体的丧失，也是华夏的初次灭亡。后来明又推翻元朝，光复了故国，完成了大明的統一。这可以說是恢复了华夏的本来面目。可是到了明末，政权被滿清夺取，以致华夏的国体再度丧失，而变成了滿清的天下。直至今日，汉族人民虽依旧保存着共同的語言风俗，并且其中也有人身为清廷的高官，从外表上看，清和明好象是合而为一，实际上华夏已被北方的滿族所侵占，南方的汉族已經丧失了国体。又如印度被英国所征服，美洲土人被白种人所驅逐，这都是丧失国体最鮮明的例子。总而言之，国体的存亡，只在于这个国家的人民是否丧失了政权。

第二，对于国家，有用“Political Legitimation”这两个字来形容的，前者是政治的意思，后者是正統或嫡系的意思，現在暫譯作“政統”，也就是在国内所施行的而为人民所普遍承認的政治的正統。由于世界各国的国情和时代的不同，政統也就有所不同，有以君主立宪为政統的，有以封建割据为政統的，有以国民議会为政統的，也有以寺院政治为政統的。为什么有这种政統呢？这就是因为在这些学說最初取得政权一半总是要依靠武力，但是一旦取得政权之后，就不需要再显示威力了，不但如此，而且，以武力得天下这句話，也成为当权者的禁語，是他們所最忌諱的。无論任何政府，如果問它取得政权的原因，一定回答說，我所以取得政权，是因为我掌握了眞理。及其統治日久，随着时間推移，任何政府沒有不是逐漸放棄武力，依靠眞理的。厌恶武力和爱好眞理，本是人类的天性，所以人們看到政府的措施合理，便欣然喜悅，时間越久，就越認为这是正統，忘古而慕今，以致对于当代的一切事物便不感覚有什么不合理之处了。

这就是所謂“政統”的由来。政統的变革，多半是由战争造成的。在中国，秦始皇废封建置郡县，欧洲由于罗馬的衰落，遭受北方野蛮民族的蹂躪，終于形成封建割据的局面，这些都属于此例。但后来，由于人类文化不断进步，学者的理論权威逐漸提高，同时又对国家情况有利，偶尔也有不用武力而获得和平变革的。例如英国，若以今日的政治与十八世紀初期相比較，眞有天壤之別，前后恍若两个国家的政治。英国由于政权問題而发生內乱，只是在十七世紀后半这个时期。自从1688年威廉三世即位以后，英国从未因政权問題而发生內乱，在国內动用干戈。所以，英国的政統在一百六七十年之間虽然有很大的变革，但却沒有用过武力，而是在不知不覚之中改变过来，从前的人們就認为从前的政治是正統，以后的人們就認为以后的政治是正統了。在未开化的时代，也有不用武力而改变政統的情形。例如，在古代的法国，查理曼朝的君主，名义上虽称臣于法王，实际上却掌握着一国的大权；又如在日本，藤原氏之对于皇室，北条氏之对于源氏，也都属于此例。

政統的变革，并不影响国体的存亡。政治的形态，无論如何变化，或經过多少次更迭，只要是由本国人民执政，就于国体无損。例如荷兰过去曾經是共和政体，但現在却实行着君主立宪政体；又如法国，在近百年之間，政治形态改变十余次，但其国体依然不变。正如前段所述，維护国体的最低的条件，只在于不讓外国人夺去政权。美国規定总統必須从在本国出生的人中选出，就是根据本国的政治必須由本国人管理的愿望出发的。

第三，所謂血統，就是西洋語言的“reign”，就是君主父子相传血緣不絕的意思。世界各国各有不同的慣例，因而繼承国君的血統，有的只限于男子，有的男女均可，有的繼承法規定，

并不限于父子，无子可立兄弟，无兄弟可从亲属中选其最亲近者。在实行君主政治的西洋各国，极其重視血統，所以在历史上，由于爭执血統繼承的問題，往往引起了战爭。有时甲国君主死后无子嗣，恰好乙国国君又是其近亲，于是便兼任甲乙两国的君主而形成两国一君。欧洲有这种习惯，中国、日本尙无此例。虽然两国共戴一君，但絲毫不影响两国的国体和政統。

如上所述，国体、政統和血統，都是各不相干的东西，有时血統不变，而政統改变了。例如英国的政治变革，法国查理曼朝均屬此例。也有政統虽改而国体不变的，世界各国例子甚多。还有不改血統而改变国体的，例如，英国人和荷兰人占据亚洲各地，虽然仍旧保留原来的酋长，但却以英荷的政权統治着当地的土人，同时也控制了酋长。

日本自有史以来，从未改变过国体，皇祚世代相传从未間断，但政統却經常发生极大的变革，最初是国君亲自执政，以后则有外戚专权，或是权柄轉移到将軍的幕府，或落于陪臣之手，或又归于将軍之門，逐漸形成封建割据的局面，直至庆应末年。政权离开王室以后，天子只是徒拥虛位而已。山阳外史評北条氏說：“視万乘之尊如孤豚”，这句話十分中肯。政統如此变革，为什么还沒丧失国体呢？这是因为掌握日本政治的是語言风俗相同的日本人，絲毫沒讓外国人干預过日本的政权。

然而，这里有个問題使我百思莫解，这就是社会輿論专門注意血統一方面，似乎把国体和血統混淆起来了，因此就产生了重視这一方面而忽視另一方面的弊病。本来我国的皇統是和国体共同綿延到現在的，这是世界上絕无仅有的例子，这也可以叫做一种国体。但是如果推究事理严格来說，皇統綿延只是未丧失国体的一种象征。用人的身体作比喻，国体犹如身体，皇統犹如眼

睛。看到人的目光可以知道人的身体未死，但是为了保护身体的健康，不应該只注意眼睛而不顧及全身。如果全身的元气衰弱，眼睛自然会失去光采。或者甚至全身既死，已无生机，只因他还睜着眼睛，竟有人誤認为他还活着的情形也不是沒有的。英国人統治东亚各国的手段，有不少正是杀其身而存其眼睛的。

据历史記載，保持血統的綿延并非难事。从北条时代起一直到南北朝的情况就是一个明証。在那个时代，虽然也曾爭論过血統的正逆問題，但事情早已成为过去，今天沒有再究其正逆的必要了。正逆問題只是一时的爭論，在后人来說，两者均系天子的血統，只要血統未断，就于愿已足了。所以，血統的正逆，在当时虽然是件大事，但若把时代撇开，以現代的眼光，回顧往事，只偏重血統的綿延，而不講求綿延的方法，那就无所謂忠与不忠，义与不义，而楠木正成与足利尊氏也就难以区別了。然而分析当时的情况，楠氏不仅是爭血統，而且是爭政統，想把天下的政权归还于天子，是先攻其难而后取其易的。保持血統和保持政权孰难孰易，由此可見。

据日本古今的一般論調，都自詡是金甌无缺，冠絕万邦，大有洋洋得意之概。所謂冠絕万邦，只是为皇統綿延而自豪么？皇統綿延并非难事，即使北条、足利等叛臣，尙且保持了血統的綿延。是否由于政統冠絕万邦呢？我国的政統，自古至今迭次变革，情况与外国相同，沒有什么值得誇耀。那末所謂金甌无缺，究竟是指什么呢？只是在于从开国以来，能保全国体，政权从未落入外人之手这一点而已。所以应該說，国体是国家的根本，政統和血統，只是随着国体的盛衰而共同盛衰。中古时代，王室虽曾失去政权和发生过血統的正逆之爭，但这些問題正因为发生在金甌无缺的日本，今天方能揚揚自得。假如在从前，讓俄国人或英

国人作出源頼朝那样的事，縱然皇統綿延，作为一个日本人，也决不会有得意之色。幸而鎌仓时代还沒有俄国人和英国人，但是今天，他們确已集聚在日本的周围，时势的演变，眞是值得注意。

日本人当前的唯一任务就是保卫国体。保卫国体就是不丧失国家的政权。为此，必須提高人民的智力。提高智力的办法固然很多，但是，首先在于擺脫旧习的迷惑，汲取西洋的文明精神。不扫除阴阳五行的迷信，就不能踏上科学研究的大道。人事也是如此，不打破陋习的束縛，就难以改进人与人的关系。果眞能从迷信陋习中擺脫出来，而进入心智开朗的境地，发揮全国人民的智慧来維护国家主权，以奠定国体的基础，还有什么可惧的呢？至于維持皇統的綿延則更是最容易的事，試問天下的士人，除忠义之外就沒有其他愿望了嗎？忠义固然不是坏事，可是要尽忠就該尽大忠。想保持皇統的綿延，就該为皇統的綿延增光。国体不巩固，血統就不会有光采。正如前举的比喻，全身沒有生机，眼睛必然失去光輝。知道眼睛可貴，就必須注意全身的健康，只用眼葯，是不可能保持眼睛的光明的。由此看来，唯有汲取西洋文明才能巩固我国国体，为我皇統增光，这又何必躊躇呢？应該坚决汲取西洋文明。

上面已經談到要擺脫对于旧习的迷惑。迷惑这个詞应用范围极广，关于世上事物有各式各样的迷惑，現在我想先从政府方面討論这个問題，即就政府的“实威”和“虛威”的区别来加以說明。在討論事物的利害的时候，若不先决定其目的，就很难下結論。房屋是用来遮避雨露，衣服是用来防禦风寒。人間万事莫不有其目的。但是，积习日深，便往往忘却事物的实际效用，只知重視事物本身而不知重視它的实际效用。所以只顧装修，粉

飾，或爱好、眷恋，甚至于不管有无其他害处，一味地喜爱。这就是迷惑，也是世上所以产生虛飾的根源。譬如，日本的战国时代，武士都佩带双刀，这原是因为当时法律不可靠，人們用以自卫的。可是积习日深，到了太平盛世，仍不废棄佩刀这个习慣。不但如此，反而更加重視起来，甚至有人傾家蕩产，裝飾双刀；凡是属于士族的，不論老少，沒有不佩刀的。那末，其实际效用是怎样呢？有的只是在刀的外部鑲嵌金銀，而鞘里插着的却只是細窄的鈍刀，并且带刀人十有八九不懂剑术。佩刀既然有害无益，那末为什么废除这个习慣还要引起不滿呢？这是因为世人都忘却了双刀的实际效用，而养成了只重其物的习慣的原故。这种习慣就是迷惑。如果向現在太平盛世的士族質問带刀的目的，他只能借口說，这是传統习慣，或者說这是士族的标誌，除此之外决不会有更明确的解答。也沒有誰能圓滿答复这个質問，講出带刀的实际效用来。既然說这是习慣或是标誌，那就大可把它废除。如果还有不可废除的实际效用，就应改变方式只取其有用之处。无論找出任何借口，也不能說明带刀是士族的天性。至于政府也是如此。世界各国无論什么地方，在最初成立政府建立国家体制时，都是为了保持国家政权，維护国体。为了維护政权，当然不能沒有权威，这种权威叫作“政府的实威”。而政府的作用就是要貫徹这种实威。原始时代，人民昧于事理，只知畏惧表面事物，从而統御人民的方法，也不能不根据这种情况而使用道理以外的威力。这种威力叫做“政府的虛威”。当然，这种虛威是为了維系当时人心不得已而为之的一种权术。不过站在人民的立場来說，当时人类还是刚刚摆脫了同类相残的禽兽世界；初步学会了順从，所以这种办法还是无可厚非的。然而，从人类的天性来看，掌权的人，一般的通病，是陶醉于权威以至恣意胡为。这好

比嗜酒的人，每飲必醉，醉后更加嗜酒，結果好象酒能使人飲酒一般，那些大权在握的人，一旦用虛威取得权柄之后，就乘其虛威进一步展其虛威，似乎虛威使人更无限制地逞虛威。这样积习日深，終于以虛威建立政府的体制，然后又把这个体制加以种种修飾，修飾愈多，愈能迷惑人的耳目，反而忽略了实际的功用，只看到修飾的外形，就認为是金玉而加以眷恋和爱护，而对其他的利害得失却置之不顧。同时还要把君主和人民当作不同类而强行加以区别，制定出一套官阶、服飾、文字、語言等尊卑的体制，周唐的礼仪就是这些东西。还有人发出无稽之談，說君主是受命于天，或者說其祖先曾登灵山会見天神，或說梦兆或說神托，如此荒唐而恬然不以为怪，所謂神权政府的由来就是如此。这可以說是完全忘了政府必須拥有实威的意义，而迷醉于不应有的虛威的荒誕的行徑。虛实的区别正在于此。

这种荒誕无稽的事，在上古荒誕时代，固然还不失为一时的权术，但是，随着人智漸开，就不应該再用这种权术了。在如今的文明世界里，縱然衣冠华丽，衙署巍巍，又怎能眩耀人的目光呢？唯有招識者的哂笑而已。即使对文明毫无認識，只要見過过文明事物的人，他們的見識自然会有所提高，所以，决不可用荒誕的事物来加以强制。統治人民的方法，唯有根据道理，制定法律，然后用政治法律的实威，使他們遵守。今天，如果发生七年大旱，即使筑坛祈雨，人們也都知道雨不是可以求得的。尽管国君亲自祈祷五谷丰收，也不能动搖科学的定律。依靠人們的祈祷是不能增产一粒粮食的，这个道理，小学生也都明白。古时虽有过投剑于海而潮退的传說，但今天人人都知道海潮的涨退有一定的时刻。古时人們看見紫云靉靆就認为将有英雄出現，但在今天，誰都知道英雄不能求之于云間，这决不是由于古今事物的道理不

同，而是由于古今人类智慧的程度不同。人民的品質逐步提高，全国的智力增长，政治上取得了实际的权威，这对国家来說，豈不是値得庆幸的嗎？然而，如今竟棄实而就虛，一味粉飾外形，反而增加人們的愚昧，那眞是执迷不悟到了极点。如果非主张虛威不可，那就只有設法使人民退回到原始时代的愚昧状态。如果人民退回到愚昧状态，則政治力量势必逐漸衰弱。政治力量衰弱，則国家不能成其为国家了。国家旣然不能成为国家，还有什么国体可言。这是欲保护国体，反而戕害了国体，应該說是本末倒置。譬如，在英国，假使繼承其先王遺志，仍旧保持君主专制的旧制，恐怕王統早已灭絕了。其所以沒有灭絕，就是因为减少了王室的虛威而解放了民权，增加了全国政治的实力，結果使王位也随着国力的加强而巩固起来，这可以說是維护王室的最上策。总之，国体并不因文明而受到損害，实际上正是依賴文明而愈益提高。

不論世界上任何国家的人民，凡是迷惑于旧习的，一定喜欢誇耀他們的历史如何古老悠久，历史越久，就越加珍視，恰如古玩家珍爱古董一般。在印度历史上有这样一个传說：印度的第一个国王叫作普拉薩麻·拉加，是一位圣明的君主，这位国王即位时，已是二百万岁，在位六百三十万年后传位于王子，又經过十万年他才逝世。又說，印度有一部称为《摩奴》的經典。〔按古印度的传说：这部经典是造化神梵天（Brahma）之子摩奴所传授的，因而得名。公元1794年英人琼斯把它譯成英文。这部經典的內容虽然巧妙地記述了神道专制之說，但在修德方面却非常严正，立論也很高超，其內容有很多地方与耶穌教义相符合。不仅教义如此，文章也相类似。例如《摩奴》里說：待人須要怜悯，不可使人牢騷不滿；不可用实际行动去害人；不可存心去害人；

不可罵人；被人罵时要忍耐；别人对我发怒时，我不要用憤怒去回答等等。另外，基督教圣咏作者的詩篇与《摩奴》的經文，更有字字相似的，如在圣咏作者的詩篇里說："愚人認为沒有神"，而《摩奴》的經文里說："恶人認为誰也不看他，但是，神是看得很清楚的，并且也知道他心里想的是什么"。这些，都是很相似的。以上录自布兰德的《韻府》。〕据說这部經典传授到人間大約是在二十亿年以前，可以說是最古老的东西。印度人在遵守这部宝貴的經典和保存着这种古老的国风，在高枕安臥之际，政权竟被英人夺去，神圣的国家竟变成了英国的俎上之肉，普拉薩麻·拉加的子孙也变成了英国人的奴隶。他們誇耀的所謂六百万年或二十亿年与天地比寿的悠久历史，也不过是些毫无根据的自我誇张，实际上这部經典的来历，只不过三千年。暂且不管他們的誇张，假如有人对于印度誇耀六百万年的历史，說非洲的历史已經有七百万年，对于印度誇耀二十亿年的历史，有人說我們已經有三十亿年的历史时，印度人就只好閉口无言了。如此誇张簡直是儿戏。还有一句話也足以駁倒印度的自詡，那就是宇宙之大是永恒无穷的，区区典籍又怎能与天地爭短长呢？造化的一瞬間就是世上的亿万年，二十亿年的岁月只不过是这一瞬間的一小部分而已。对于这一小部分的时刻，作无益的爭論，却把文明大計置于脑后，这豈不是不知輕重的人，假使印度人听到这句話，又将沉默无言了。所以，世上的事物，并非因为陈旧古老就有价值。

如上所述，我国的皇統是和国体相依为命綿延至今的，这是世界上絕无仅有的，也可以說是一种君国并立的国体。即使把这个"并立"叫作一种国体，但是也决不可就这样保守下去，甚至倒退，而是应該加以运用使之前进。如果运用适宜，在某种情况下，却可以收到很大的成效。因此，君国并立的可貴，并不在于

自古它就为我国所固有而可貴，而是因为有了它而維持了我国的政权和促进了我国的文明。这并不是物的可貴，而是它的作用可貴。犹如房屋，并不是以它的形状为可貴，而是以它具有遮防雨露的效用而可貴。如果因为这是祖先传留下来的建筑形式，而只重視房屋的外表形状，那么用紙糊制房屋也未尝不可。所以，君国并立的国体，如果有不适合于文明的地方，其原因必定是由于习慣日久而产生虛飾迷惑所造成的。如果能去其虛飾迷惑而存其实际效用，逐漸改革政治的面貌，則国体、政統和血統三者才不致互相抵触，而与現代的文明长期共存。譬如，現在的俄国，如果今天改革政治，明天就效仿英国的自由风尙，这不仅实际上行不通，而且立刻会招致国家的大禍。为什么这样說呢？因为俄英两国文明进步的程度不同，人民的智愚互異，現在的俄国，实行現在的政治，正适合于它的文明程度。但是，如果讓俄国永久墨守旧制，不顧文明的得失，一味遵奉固有的政治，也不是我的意思。我的意思也只是要詳察文明的进展，文明前进一步，政治也随着前进一步，使文明和政治步調一致。关于这一点在第三章末段，有所論述，可供参考。〔書中或称西洋或称欧洲，其义相同。記述地理时，欧洲和美洲有所区别，討論文明时，因为美洲的文明也是来自欧洲，所以所謂欧洲文明也就是指欧洲式的文明。所謂西洋也与此义相同。〕

第三章　論文明的涵义

繼續前章的論述，現在应該談到西洋文明的来历，但是在討論这些之前，首先必須明确文明究竟是什么？文明之为物，是极难形容的，不仅如此，甚至連文明的是非問題在輿論界还爭論不休。引起爭論的原因，是由于文明的涵义，既可以作广义講，又可以作狹义解释。若按狹义来說，就是单純地以人力增加人类的物質需要或增多衣食住的外表裝飾。若按广义解释，那就不仅在于追求衣食住的享受，而且要礪智修德，把人类提高到高尚的境界。如果学者能从其涵义的广狹上着眼，就无須乎喋喋爭辯了。

文明是一个相对的詞，其范围之大是无边无际的，因此只能說它是摆脫野蛮状态而逐步前进的东西。交际活动本来是人类的天性，如果与世隔絕就不能产生才智。只是家族相聚，还不能算是人与人之間的交际，所以只有在社会上互相往来人与人互相接触，才能扩大这种交往。交际越广，法律也就越完备，从而，感情就越和睦，見聞也就越广闊。文明一詞英語叫作"Civilization"，来自拉丁語的"Civilidas"，即国家的意思。所以"文明"这个詞，是表示人类交际活动逐漸改进的意思，它和野蛮无法的孤立完全相反，是形成一个国家体制的意思。

文明之为物，至大至重，社会上的一切事物，无一不是以文明为目标的。无論是制度、文学、商业、工业、战争、政法等等，若将它总括地互相比較时，用什么作标准来衡量其利害得失呢？能促进文明的就是利就是得；反之，使文明退步的就是害就是失。文明恰似一个大剧場，而制度、文学、商业等等犹如演

員，这些演員如能表演一出卓越的技艺，并能切合剧情，維妙維肖，而使观众滿意的叫作优秀的演員；反之，进退失度，言語失节，笑既不逼真，哭又沒有感情，影响戲劇結构破坏剧情的叫做笨拙的演員。或者哭笑虽然逼眞，但若弄錯地点和时間，当哭而笑，当笑而哭的，也是演技拙笨的演員。文明恰似海洋，制度、文学等等犹如河流。流入海洋水量多的叫做大河，流入少的叫做小河。文明恰似仓庫，人类的衣食、謀生的資本、蓬勃的生命力，无一不包罗在这个仓庫里。社会上的一切事物，可能有使人厌恶的东西，但如果它对文明有益，就可以不必追究了。譬如，內乱或者独裁暴政，只要能促使文明进步，等它的功效显著地表現出来时，人們就会把它往日的醜恶忘掉一半而不再去責难了。这种情形，正如出錢买物，价格虽然很高，但是用来頗感方便或得到很大好处时，就会把往日的吃亏忘掉一半。这原是人之常情。

現在列举几个問題，来說明文明的所在。

第一、这里有一群人民。表面上安乐自在，租税輕徭役少，司法也还公正，懲罰坏人也有办法，一般說来，对人民衣食住处置得宜，本来是无可厚非的。但是，这里只有衣食住的享受，沒有智德发展的自由，把人民当作牛羊来牧养，仅关心其飢寒。这样的社会，不仅是从上而下的压制，而且是从四面八方同时压挤，从前“松前”①之对待“虾夷”民族，就是如此。这能說是文明开化嗎？在这种人民当中，能看到智德的进步嗎？不能。

第二、这里又有一群人民。表面上虽不及前一种人民那样安乐，但还沒有达到不能忍受的程度。生活享受虽少，但发揮智德

① 北海道南端的地名，文化4年（1807年）江戶幕府曾在此处設置过“松前奉行”衙門。——譯者

的道路并沒有完全堵塞，人民也有主张高尙学說的，道德信仰还算进步。但是，这里并不存在眞正的自由，一切事物都要妨碍自由。人民虽然也可能获得智德，但其获得的情形，正如貧民获得救济的衣食一般，并不是靠自己的力量获得的，而是仰賴于他人。人民也可能寻求眞理，但是他并不能为自己寻求而是为別人寻求。如亚洲各国的人民，由于遭受神权政府的束縛，已經丧失了蓬勃的气象，而陷于愚蠢卑屈的深渊，这种情况，能說是文明开化嗎？在这种人民当中，能看到文明进步的迹象嗎？不能。

第三、这里又有一群人民。生活情况虽然自由自在，但是一切毫无秩序，也毫无权利平等的气氛，大欺小，强凌弱，只凭暴力支配整个社会。例如，昔日欧洲的情形就是如此。这能叫做文明开化嗎？文明的种子虽然在这里开始萌芽，但这种情况依然不能叫做文明。

第四、这里又有一群人民。人人都有自由，不受任何限制，人人可以各尽所能，也沒有大小强弱之分，他們欲行則行，欲止則止，各人的权利义务一律平等；然而，这些人民尙未懂得人間社会的意义，每人都把他的力量，用于个人身上，不能为全体的共同利益服务，不知国家为何物，也不理解交际为何事，世世代代，有生有死，出生时的情况和死去时的情况沒有什么不同，虽然經过若干世代，在这块土地上仍看不到人类蓬勃发展的迹象。例如現在的所謂野蛮人就是如此。虽然自由平等的风气很浓厚，但是这能够說是文明开化么？不能。

从以上四个例子来看，沒有一个能称得起是文明的。那末，怎样才能叫作文明呢？所謂文明是指人的身体安乐，道德高尙；或者指衣食富足，品質高貴而說的。但是，仅以身体的安乐就能叫做文明嗎？不是的，人生的目的，不是单为衣食，若仅以衣食

为目的，人就与螞蚁或蜜蜂无異了，这不能算是合乎大地自然。或者仅以道德高尙就能叫做文明嗎？也不是，如果这样，天下人都将成为貧居陋巷簞食瓢飲的顏回了，同时这也并非天命。所以，如果不能使人的身心各得其所，就不能謂之文明。而且人的安乐是沒有限度的，人的道德品質也是沒有止境的。所謂安乐，所謂高尙，是指正在发展变动中的情况而言，所以，文明就是指人的安乐和精神的进步。但是，人的安乐和精神进步是依靠人的智德而取得的。因此，归根結蒂，文明可以說是人类智德的进步。

前面說过，文明是至大至重，而且是包罗人間一切事物，其范围之广是无边无际，并且不断在向前发展着。人們如果不明白这个道理，往往就要发生很大錯誤。比如有些人說：既然文明是人的智德的表現，可是現在西洋各国人，却有很多不道德的行为，既有用欺詐办法营商的，又有用威吓手段謀利的，这能叫作有道德的人民嗎？又如号称最文明的英国，在其統治下的爱尔兰人民，不諳生活之道，一年到头只吃馬鈴薯过活，这能叫作有智慧的人民嗎？由此看来，文明未必是和智德联系在一起的云云。可是，說这种話的人，認为目前的世界文明已經登峰造极，而不了解文明是指正在不断前进的过程。今天的文明还沒达到路程的一半，豈能遽然要求它尽善尽美？象这种无智无德的人就是文明社会的疾病。所以对現代社会，要求文明登峰造极，犹如在社会上寻求一个十足健康的人一样。世界人口虽多，但是能够找到一个身无疾患，从生到死不得一点疾病的人嗎？决不可能的。从病理上来說，一般人縱然似乎很健康，尤其量只能說是带病的健康，国家也象人一样，縱然称为文明，也絕不会毫无缺点的。

又有人說，既然文明是至大至重的，社会上任何事物都阻挡不住它。然而，文明的本义，不是在于上下权利平等嗎？試看西洋各

国文明的情況，改革的第一步，首先是推翻貴族。如英法及其他国家的历史就是这样，近者如我們日本，也是同样地实行了废藩置县，士族失去了特权，貴族也丧失了威风，文明的意思可能就是如此。若从这个道理去推論，文明国家似乎是不应該拥戴君主，是不是这样呢？我的回答是：这完全是用一只眼观天下事的說法。文明之为物，不仅既大且重，并且既宏且寬。文明既然至宏至寬，豈能沒有容納国君之地？既可容納国君，又可保留貴族，何必拘泥这些名称而发生怀疑呢？基佐氏的"文明史"講道："君主政治，旣可以在国民等級之区分极其严格的印度施行；又可以在人民权利平等，完全沒有上下等級之分的国家施行，同时还可以在专制压迫的国家施行，而且也可以在开化自由的国度施行。君主恰如一个珍奇的头，政治风俗就好象躯体，以同一的头可接于不同的躯体。君王恰似一种珍奇的果实，政治风俗好象树木，同一的果实可結在異种的树木上。"这些話的确不錯。世界上任何一个政府，都是为了人民的利益而設的。政府的体制只要对国家的文明有利，君主也好，共和也好，不应拘泥名义如何，而应求其实际。有史以来，世界各国的政府体制，虽然有君主专制、君主立宪、貴族专制、民主制等不同的体制，但是不能单从体制来判断哪种好，哪种不好，最重要的是不使偏于极端。君主未必不好，共和政治也未必都好。如1848年，法国的共和政体，徒具公平之名，实际却极残酷。奥国在法兰西斯二世时代，虽是专制政府，而实际却很寬宏。現今美国的共和政治优于中国政治，但是墨西哥的共和政治則远不及英国的君主政治。所以，奥国和英国的君主政治虽好，但不可因此而推崇中国的君主政治。美国的共和政治虽然値得称讚，但不可法效法国和墨西哥的做法。評論政治应从实际出发，不应徒慕虛名。况且，政府的体

制不是千篇一律的，因此，在議論体制时，学者应該高瞻远矚，不可偏执。古往今来因名而害实的事例是不少的。

在中国和日本，把君臣之伦称为人的天性，認为人有君臣之伦，犹如夫妇父子之伦，并且認为君臣之分，是在前生注定的。就連孔子也沒能摆脱这种迷惑，毕生的心愿在于輔佐周朝天子以施政，至于穷途末路，只要諸侯或地方官肯于任用他，便欣然往就为其效忠，总之，他除了依靠統治人民和土地的君主来搞事业以外，就别无他策了。这說明孔子也未能洞悉研究人类天性的道理，而是被当时的社会情况遮住了眼睛，被当时的民风蒙蔽了心思，不知不覺地受到迷惑，主观地断定了立国之道一定要有君臣。儒教关于君臣的論述，达到了爐火純青的地步。从这一方面来看，不仅沒有什么不当，而且好象极尽人事之美。然而君臣的关系，本来是在人出生之后才发生的，所以不能說它是人的本性。天赋的人性是本，人出生之后产生的是末。不能以有关事物之末的高深理論来动搖事物之本。譬如，古人不懂天文学，只知天是动的，就根据地靜天动的思想，牵强附会，定出四时循环的算法，其中似乎也有一些道理，可是因为不懂得地球的本性，就极端錯誤地制造出星宿分野的妄說，連日食和月食的道理也未能理解，以致事实上有很多不合理的地方。原来古人所謂地靜天动，只是因为目睹日月星辰似乎在动，于是便根据目睹的現象加以臆测。但实际上地球和其他星球是相对的，以上的情况是因地球旋轉而发生的現象。所以地动是本性，而現象只是末的表征。不可誤以末的表征而認为是本性，也不能因为天动之說有些道理，就以此排斥地动說。所謂天动的道理絕不是眞理，只是由于不研究事物的道理，光看物与物的表面关系，而产生的牵强附会的說法。如果以天动說为眞理，那末，从航行中的船上看海岸好象在移

动，就說岸是动的船是靜的，这豈不是荒謬之极嗎？所以要談論天文，首先应該研究地球为何物，轉动情形又如何，然后再弄清楚地球和其他星球的关系，才能論述四时循环的道理。这就是說，先有物而后有伦，并不是先有伦而后有物。切不可以臆断而論物之伦，以其伦而害物之理。君臣之伦也是如此。君与臣的关系就是人与人的关系。这种关系上虽然存在某些道理，但这是因为世上偶然有了君臣以后才产生出来的，所以不能根据这个道理，說君臣的关系是人的本性。如果說这是人的本性，那末世界各国只要有人就必然有君臣之伦，但是事实并不如此。人类社会莫不有父子夫妇，莫不有长幼朋友，这四者是人类天赋的关系，也可以說是人的本性。唯独君臣，在地球上，某些国家就沒有这种关系。目前一些实行共和制的国家，就是如此。这些国家虽然沒有君臣，但政府与人民之間，各有各的义务，政治情况也极好。孟子曾說："天无二日，民无二王"，但实际上現在已經有无王的国家，而且其国民的情况，有的远远超过唐虞三代之上，这又該作何解释呢？假使孔孟活到今天，将有何面目見这些国家的人民呢？这可以說是圣賢的漏洞。所以主张君主政治的人，首先要分析什么是人性，然后再論君臣之义，这种君臣之义，究竟是胚胎于人性呢，还是在人出生之后，偶然发生了君臣关系，而把这种关系的准則称作君臣之义呢？必須根据事实弄清其先后。如果平心靜气地探討眞实情况，一定能发現这个准則完全是出于偶然的原因。旣知其为偶然，就不能不衡量这个准則的利弊。对于某种事物如果容許考虑它的利弊，便說明它是可以修正改革的。凡可以修正改革的事物就不是天然的規律，所以，尽管子不能为父，妇不能为夫，父子夫妇的关系难以更改，但是君可以变为臣，例如湯武的放伐就是如此。另外，君臣也可以同起同坐，

例如我国的废藩置县，就是如此。由此看来，君主政治，并不是不可以改变的。至于决定改与不改的标准，只在于它对文明是否有利而已。（某西洋学者曾說：不仅在中国、日本有君臣之分，西洋也有Master和Servant 的名称，这就是君臣的意思。但是，西洋的君臣和中国日本的君臣意义不同。因为我們沒有相当于Master和Servant的辞汇，所以姑且把它譯为君臣，不要拘泥这种字面的意义，我是把古来中国人和日本人印象中的君臣叫作君臣的。譬如，从前在我国杀害主人者处以磔刑，而臣僕被主人杀死則不能申寃。这种主人和臣僕，就是君臣。封建时代的諸侯和藩士的关系，就是君臣关系的鮮明例子。）

依以上的論述，君主政治是可以变革的，那么，变君主政治为共和政治，这就能認为是达到理想境地了嗎？絕对不然。在北美有一群人，在距今二百五十年前，他們的祖先（指“Pilgrim fathers”，共有一百零一人，是在1620年离开英国的）因为在英国受尽残酷的政治压迫，厌恶君臣之义，毅然离开祖国，来到北美，历尽了千辛万苦，为独立自主奠定了基础。这个地方就是馬薩諸塞的普立茅斯。它的历史遺蹟迄今尙存。后来，有同样心愿的人，接踵而至，从本国携眷迁来的日見增多，他們定居下来开辟了“新英格兰”。此后人口逐漸繁衍，国家財富日益增长，到了1775年，已經占有了十三州的土地，遂脫离本国政府，苦战八年，終于获得胜利，建立了一大独立国家，这就是現在的美利坚合众国。这个国家之所以获得独立，并不是由于这些人民的自私，更不是为了达到某种野心，而是根据公平合理的原則，为了維护人类的权利义务和保全天賦的幸福。由当时的独立宣言就可以知道他們爭取独立的目的。何况在1620年12月22日，当这一百零一名先人冒着风雪来到美洲大陆，踏上海岸岩石的时

候，怎么会有絲毫自私心呢？正是所謂大公无私，除敬神和爱人以外别无他念。現在我們推测这些人的思想，不消說，他們是非常厌恶暴君和貪官污吏的，他們甚至想要在二百五十年前就从这个世界上把政府这个东西彻底废除。其后在1770年代的独立战争，正是繼承了这种精神，并且具体实現了这种精神。战爭結束后，决定政体，也是根据这种精神。后来在国內实行的工商业、政令、法律等以及所有人与人的关系，也都是以实現这种精神为目的的。那末，合众国的政治，既然是由独立的人民竭尽力量按照自己的愿望建立起来的，按理說这个国家的政治应該是完美无缺，眞正达到人类美滿境界，实現了眞正的理想国了。但是，今天的实际情况，完全不是这样。共和政治成了聚集在一起的人群施行的暴政。这个暴政的严酷情况和君主专制的暴政并无二致。所不同的，只是出于一人之手与出于众人之手而已。据說美国的风俗是崇尚簡朴的，簡朴本来是人間的好事，但是，由于世人喜好簡朴，于是就有伪裝簡朴以欺世盜名的，也有假借簡朴以騙人的，犹如乡下人利用其淳朴以欺騙人。再如美国禁止賄賂的法令很严密，但是禁令越严密，賄賂越猖獗，与过去日本禁賭越严，賭风越盛的情况很相似。这类瑣事是举不胜举的，現在姑且不談。輿論認为共和政治公平，那是因为它是以全国人民的意志为施政的方針的，犹如在百万人口的国家，集中百万人的意志以决定国事，所以才說它公平。但是事实上，都大有出入。举例来說，在共和政治制度下，选举議員时有采用投票选举，以其得票多者当选的办法。既然取决于多数，則多一票也是多数，假如把全国人民的投票傾向分为两派，在百万人口的国家，以一派为五十一万人，另一派为四十九万人来进行投票，則当选者必然要偏于一方，即是說四十九万人那一面，从开始就失掉参加議会的机会

了。再者，假定这些当选的議員为一百人，在他們出席国会討論国事时，照例是用投票方式表决，如果是51人与49人之比，那么事情就不得不取决于51票的多数了，所以作出的决議并不是按照全国人民的多数，而是按照多数中的多数来决定的。票数相差极少，因而大致的比例是以全国人口四分之一的意志控制了下余四分之三人口的意志，这不能叫做公平(見穆勒氏《議会政治論》)。此外，关于議会政治，尙有許多糾纏不清的爭論，很难断定其利弊。另外，君主政治有以政府的权威压制人民的弊病，共和政治則有以人民意見干扰政府的缺点，所以政府有时不胜其扰，很可能动用武力，以致引起大禍。因此，不能說唯有共和政治战禍最少。以最近的例子来說，在1861年，由于买卖黑奴引起了糾紛，美国南北分成了两派，上百万的市民突然拿起武器，掀起了空前未有的一場大战，同室操戈，同类相残，混战四年，所損失的生命和財产，不計其数。本来，这次战爭的原因，是由于国內的上层人物反对买卖黑奴的恶习，提倡天理人道而引起的爭端，这本来是社会上的一件好事，但是，事件一旦爆发，就节外生枝，以致理智和利益，道德和慾望混淆不清，終于失去了本来的意义。如果从具体情况来看，不外乎是这个所謂自由国家的人民在爭权夺利，各逞其一己之私而已。这种丑恶情况恰如天堂乐土出現群魔厮斗一样。如果先人地下有知看到这种情况将作何感想！陣亡者在黃泉之下，又将何顏以見先人！又如英国学者穆勒氏所著的《政治經济学原理》中写道："有人說人类的目的唯有进取，为了爭夺利益，不惜互相排挤践踏追逐搶先，这种現象对于促进生产发展最为有利。虽然还有人以为追求利益是人类最高的法則，但依我个人的見解，却不敢贊同。在現代世界上，实际情况是这样的国家，就是美利坚合众国。这些白种人的男儿联合

起来摆脱了不公平不合理的羈絆，开辟了新世界，那里人烟并非不稠密，財富并非不丰裕，耕地之辽闊綽綽有余，民主自由的权利也已普遍施行，人民簡直不知什么做貧穷。虽然有了这样完美的条件，可是从这个国家一般风俗上所表現的实况来看，不禁令人惊訝。全国的男子毕生奔走追逐金元，而全国妇女毕生只顧不断地生育这般追逐金元的男子，这难道是人类生活的崇高理想嗎？我是不能相信的。”从密勒氏以上的話，可見美国风俗的一斑了。

从以上的論述来看，君主政治未必良好，共和政治也未必妥善，不管政治的名义如何，只能是人与人关系上的一个方面，所以不能光看一个方面的体制如何，就判断文明的实質。如果体制不合适也可加以改变，如果不影响大局，也可以不改。人类的目的唯有一个，就是要达到文明。为了达到文明的目的，不能不采取种种措施，因而边試边改，經过千万次試驗，才能得到一些进步。所以人的思想不可偏执，必須气量寬宏。世上一切事物，若不經过試驗，就沒有进步，即使經过試驗而順利进步，也还不能达到进步的頂峰。所以从有史以来直到今天，可以說世界还处于不断試驗中。目前各国的政治，依然正处在試驗过程，所以不能遽然断定其好坏，这是不消說的。只能把对于文明有較多好处的叫作好政府，較少的甚至有害的叫作坏政府。所以評論政治的好坏，应从衡量它的国民所达到的文明程度来决定。世界上既然沒有达到文明頂峰的国家，也就沒有尽善尽美的政治。如果文明眞的达到了頂峰，那时不論什么样的政府，都等于无用的废物，还有什么体制值得选择的呢？还有什么名义可爭論的呢？只因为現今的世界文明，还正在前进的道路上，所以政治也显然处在前进的途中，各国之間前后相差不过几步而已。以英国和墨西哥相比較，英国的文明走在前面，政治也走在前面。美国的风俗虽然不

好，但若与中国的文明相比，却略胜一筹，因此美国的政治也就比中国好。所以，君主政治和共和政治，如果說是好，也可以說都好，如果說不好，也可以說都不好，而且政治并不是文明的唯一来源，它是随着文明而进退的。前面已經講过，它是和文学、商业等共同构成文明的一部分。所以，文明可以比作鹿，政治如同射手，当然射手不只一人，射法也因人而異，不过他們的目标都是在于射鹿和得鹿。只要能获得鹿，不管立射和坐射，甚至徒手捕获亦无不可。如果专拘泥于一家一派的射法，射箭不能中的，而失去当获之鹿，那就是拙笨的猎戶了。

第四章　論一国人民的智德

前章曾說过，文明就是人类智德进步的状态。那末，假若这里有一个智德兼备的人，可否把他叫作文明人呢？是的，可以叫作文明人。但是，他所居住的国家，可否叫作文明国家，这就不一定了。文明不能从个人来論定，应当从全国情况来考察。現在虽称西洋各国为文明国家，称亚洲各国为半开化国家，但若只就两三个人物来評論，西洋也有守旧愚頑的人，亚洲也有智德兼备的英俊之士。然而，說西洋是文明的，亚洲是半开化的，就是因为在西洋，蠢人未能施展其愚頑，亚洲的英俊之士不得发揮其智德。其所以不能施展与发揮的原因是什么呢？这并非由于个人的智愚所致，而是由于受到全国风气束縛的緣故。所以，要想知道一国的文明，就必須首先考察支配这个国家的风气。同时，这个风气，是全国人民智德的反映。这个反映，有进有退，有增有减，进退增减，变动不居，恰如全国机能的动力一般。所以一旦找到这个风气之所在，則全国事物无不瞭然；而考察和分析其利害得失，則比探囊取物还要容易。

这样，这个风气，不是一个人的风气，而是举国上下的风气，所以若就一件事情来考察，就不可能見聞到，即或有所見聞，也总会参差不齐，仍然不能据以判断事情的眞相。譬如，測量一个国家的山泽，必須測量分布在这个国內的山泽面积，求出总和，然后才可以称之为山国，或称之为泽国，不能因为有极少数的大山大泽，就把它叫作山国或泽国。所以，如果要了解全国人民的风气，进而探討其智德的情况时，必須从其全体活动所表

現于社会上的全般情况进行研究。这种智德，或者也可以不称为人的智德，而叫做国家的智德。所以称为国家的智德，是由于指全国人民的智德的总量而言。既知其总量的多寡，也就不难了解它进退增减的情况和明确它的发展方向了。智德的发展，恰如大风，又似河流。大风从北向南吹，河水从西向东流，如果从高处眺望，它的緩急和方向，可以一目了然。但若退入室内，就好象无风；只看堤边好象水不流动，假如遇到障碍物，水流也可能完全改变方向，变成逆流。但是这种逆流是因为有障碍物而造成的，那么，只看局部的逆流，就很难判断河流的方向了。所以，观察事物，必須高瞻远矚。例如，經济論里說："致富的基础，在于誠实、努力、节約三个条件"。現在如果以西洋商人与日本商人就經营的情况来加以比較，則日本商人不見得不誠实，也不見得懶惰，而节俭朴素之风，更不是西洋商人所能及的。但从一个国家在商业上的貧富状况来看，日本就远不如西洋各国了。又如，中国自古以来称为礼义之邦，这句話好象是中国人的自夸，但如无其实，也不会有其名。古代中国，确有礼义君子，而且有不少事情是值得称贊的，就是在今日，仍然有不少这种人物。不过从全国的情况看来，杀人盜窃案件层出不穷，刑法虽极严厉，但犯罪人数并未减少。其人情风俗的卑鄙低賤，可以說彻底暴露了亚洲国家的原形。所以，中国不能叫作礼义之邦，而只能說是礼义人士所居住的国家。

人的思想动态，可以說是千变万化，朝夕不一，昼夜不同。今日的君子可以变为明日的小人，今年的敌人，也可以变为明年的朋友。变化愈出愈奇，如幻如魔，既不可思議，也无法揣摩。所謂他人之心不可忖度，确是一句眞話。即使父子夫妇之間，也不能互相推測对方的心理变化。不但父子夫妇，甚至自己也不能控

制自己的思想变化。所謂“今吾非故吾”，就是說明这种情况。这种情形恰如晴雨的不可預測一样。例如在日本古时，有一个叫木下藤吉的，曾偷窃主人六两黃金潛逃，他用这六两黃金作为投靠武門的資本，因而作到了織田信长的部屬，后来他漸漸显貴起来，因为仰慕丹羽柴田的名望，遂改名为羽柴秀吉，做了織田信长屬下的队长。后来又遇到无数次的事变，有时失敗有时成功，他随机应变，終于統一了日本全国，并以丰臣太閤的名义，掌握了全国政权。直到現在，人們提起来，沒有不称贊他的丰功伟績的。但是，当藤吉窃取六两黃金潛逃时，他怎能有統一日本全国的志向呢？况且在他侍奉織田以后，也不过是仰慕丹羽柴田的声望，而改了姓名。当时，其志向的渺小可想而知。所以，以他窃取主人的黃金的窃盜身分来說，未被逮捕已經是万幸了。而他以后又当上了織田信长的队长，这从木下藤吉說来，也是喜出望外的事。后来經过几年的成敗浮沉，終于統一了日本全国，这从他改名后的羽柴秀吉說来，仍然是意外的幸运。現在他身为太閤，如果回顧往年窃取六两黃金和在他的平生事业中沒有一件不是偶然成功的，一定会产生一种如幻如梦的心情。后来学者在評論丰太閤的时候，总是引用他作了丰太閤以后的言行，来論証他一生的为人，所以造成很大的誤解。藤吉也罢，羽柴也罢，丰太閤也罢，都不过是他一生中的一个阶段。他身为藤吉时有藤吉的思想，身为羽柴时有羽柴的思想，及至身为太閤，自然又有太閤的思想。他的思想动态，可分为始、中、末三个阶段，每个阶段各不相同。如果詳細分析，他一生的思想动态可以分成一千个甚至一万个阶段，同样也是千变万化的。古今学者不曉得这个道理，每当評論人物时，总是千篇一律地說，某人幼有大志，某人三岁时出此奇言，某人五岁时有此奇行。有的甚至記述其生前吉

兆，或談論梦兆，来作为某人言行录的一部分。这眞可以說是糊涂之至。(在所謂的正史里有这样的記載：丰太閤的母亲梦見太阳入怀而怀孕；后醍醐帝因梦見楠木而得楠氏；又說汉高祖因得龙瑞而生，其貌似龙等等。如果从日本和中国的历史中，列举这种妄誕之說，簡直是多得不胜枚举。学者高倡这种怪論，不但欺人，而且自己也迷信这种說法，眞是可怜！这是由于无原則的慕古，盲目崇拜古人，所以在人死之后追述他的生前事业时，故意把它說成奇迹，而揑造一套牵强附会的妄說，以聳动后人的視听，这簡直是卖卜者流的妄談。)人由于天賦和教育的不同，其志向自然有高下，志向高的想做高尙的事业，志向低的只想做低微的事情。各人的志向大体上都有一定方向，这是肯定的。但是，这里要討論的是，有大志的未必能成大业，成大业的也未必从童年时代就能預見日后的成功。即使大体上决定了志向，但是他的意图和事业都是随时变化随时进退，进退变化永无穷尽的。因为乘偶然的时机，也有完成大业的。希望学者不要誤解此意。

从以上的論述来看，是否可以認为，人的思想变化无法观察。那末，是否可以說，人的思想活动完全出于偶然而沒有任何規律呢？絕对不是这样。研究文明的学者，自有观察这个变化的方法。如果根据这个方法去寻求，不但可以知道思想的变化确有一定的規律，而且这个規律的明确，就好象看物体的方圓和讀刻板上的文字一样，就是想曲解也曲解不了。那末，这个方法究竟是什么呢？这就是把广大群众的思想当作一个整体，长期地广泛地加以比較，然后再去論証它在各种事迹上所表現出来的情况。譬如晴雨，不能以朝晴而預計夕雨，何况在几十日中，怎能預定出有几日晴几日下雨的一定規律呢？这不是人的智慧所能达到的事。但是，若在一年中，平均計算一下晴雨的日数，便可以知道

晴天是多于雨天的。并且把这个計算方法从一个地方扩展到一州或一国时，計算晴雨的日数就更精确。如果把这个計算方法扩展到全世界，并且把前数十年和后数十年的晴雨日数都統計一下加以比較，则前后必然一致，連几天之差也不会有的。如果能把这种統計比較扩展到一百年或一千年，其准确性可以达到連一分鐘也不差的地步。人的思想动态也是如此。单就一身一家来看，虽不能发現它的規律，但是如果扩展到全国来考察，这个規律的准确性，就象求晴雨的平均日数一样，所得出的比率数是同样精确的。某一国家在某一个时代，它的智德是趋向于某一方面，或者由于某种原因发展到某种程度，或者遇到某种障碍后退到某种程度，好象观察有形物体的进退方向同样一目了然。英国作家勃庫尔氏著的《英国文明史》中說："如果把一国人的思想作为一个整体来看，就能令人惊奇地发現它的动态是有一定規律的。例如，犯罪也是人的一种思想活动，若单从一个人身上来看，当然看不出活动的規律，但是，国家的情况如果沒有改变，每年的罪犯人数，是不会增减的。例如，杀人犯，多数是由于一时的憤怒所造成的。从个人来說，誰能預先考虑到要在明年的某月某日杀害某某人呢？然而根据法国的統計，杀人犯的人数不但每年相同，并且連用以杀人的凶器种类，每年也沒有差别。更奇怪的是自杀。自杀这件事，本来不是别人可以命令的，也不是别人可以劝說、引誘或强迫的，而是完全出于自愿的，所以，不可能認为自杀的数目会有什么規律。但是，从1846年到1850年中間，每年伦敦的自杀人数，多则266人，少则213人，平均240人，几乎成了固定的数目。"以上是勃庫尔氏的論述。現在再举一个浅显的例子来說明。譬如在商业上，卖主不能强迫买主購买，买与不买的权利完全由买主决定，但是，卖主在进貨的时候，由于考察市場的需要

情况，所以他就能作到不积压商品。米麦布匹等物不会腐烂即使进貨多了一些，也不致立刻受到損失。在暑热的季节采購魚肉或日本点心的商人，如果早晨購进的东西，当天不能卖出，就会立刻受到全部損失。但是，实际上你如果到东京的糕点鋪去买这种点心，你就会知道那里整天在卖的蒸糕，一到傍晚便会售完，从未听到有剩下变坏的。其供应适宜的情况，仿佛卖主和买主預先約定好了。在傍晚去購买点心的人，好象不管自己是否需要，惟恐糕点鋪有貨卖不完似的。这不是怪事嗎？糕点鋪的情形是这样，那末，再問問每个住戶在一年內究竟吃几次这类点心，在哪个鋪子买，买多少，恐怕誰也回答不出来。所以，吃这类点心的人的思想动态，不能只从一个人身上去考察，但若是把全市的人的思想作为一个整体来看，就可以知道想吃这类点心的人的思想动态也有一定規律，并且可以很准确地掌握其动向。

所以，天下的形势，不可只就一事一物加以臆断。必須广泛地观察事物的动态并考察实际上所表現的全般情况，然后彼此加以比較，否則不能明了眞实的情况。这种广泛地研究实际情况的方法，西洋人叫作統計学。这个方法，对研究人类的事业和衡量其利害得失，是不可缺少的。据說，近来西洋学者，专用这个方法研究事物，收获很多。把社会上有关土地人口的多寡、物价工資的高低、婚姻、出生、疾病、死亡等数字，都統計出来制成表格，互相加以对照比較，即使是无从探索的社会問題，也可以一目了然。例如，据說在英国，每年結婚的人数，随着食粮价格的升降而有所增减，粮价上升，結婚人数减少，粮价下降結婚人数就增多，从无例外。在日本，还沒有編制这种統計表格的人，所以情况还无从知晓。但是婚姻的数字也必然是随着米麦的价格而增减的。男婚女嫁本是人之大伦，所以人們都重視婚姻大事，从

不草率从事，当事人双方各有好恶，身分貧富也各有不同，又得听从父母之命，媒妁之言，此外还要考虑种种条件，双方都認为合适之后才能成婚。这不能說不是偶然的巧合了，实际上也眞是不期而遇的事情。所以人們把婚姻称为奇緣，甚至有月下老人撮合姻緣的神話，这都是說明婚姻是出于偶然的。但是，从实际来看，决非出于偶然。既不是由于当事人的心愿，也不是由于父母之命，媒妁虽能巧辯，神灵虽能撮合，但对于社会上一般的婚姻，是无能为力的。所以，能够支配当事人的心愿、父母之命、媒妁之言以及神灵的撮合，并能任意摆布地使婚姻成功或者破裂的只有米价，它是社会上最有决定力量的东西。

按照这个原則研究事物，对于寻求事物动态的原因，将有很大帮助。本来，事物的动态，必定有它的原因，而且这个原因又可分为近因和远因两种，近因易見，远因难辨。近因的种类較多，而远因的种类較少。近因容易混淆視听，而远因一經查明，就确定不移。所以寻求原因的关鍵，在于从近因逐漸溯及远因。追溯得越远，原因的种类就越减少，并且可以用一种原因解释几种动态。譬如使水沸騰的是柴火，使人呼吸的是空气，所以空气是呼吸的原因，柴火是沸騰的原因。但只查明这个原因，还不能算徹底。原来，木柴所以能燃烧，是由于它本質里的碳和空气里的氧互相化合而发热；人所以能呼吸，是由于吸进了空气里的氧，在肺里和血液中过剩的碳相化合，然后又呼出。所以木柴和空气只是近因，氧才是远因。因此，水的沸騰和人的呼吸，两者的作用既不相同，近因也就不同，所以必須再进一步求得远因的氧，才能把沸騰的作用和呼吸的作用归納于同一的原因，而定出一个正确的結論。上面所說的关于社会上的婚姻多寡的問題，其近因好象由于当事人的意愿、父母之命、媒妁之言以及其他各种

条件都适合而促成的，但是，这些近因不但不能說明其眞实情況，反而会引起混乱，迷惑人的耳目。因此，必須舍棄这些近因，进一步寻求其远因，了解到粮食的价格，这才发現制約婚姻数字多寡的眞正原因，得出确定不移的規律。

現在再举一例来說明。譬如这里有一个酒徒墜馬伤腰，从而患了半身不遂之症。如果要問这个病症究应如何治疗，是否由于是墜馬，就要在腰部貼上膏葯，完全按照跌打的疗法来治疗呢？如果这样治，他一定是个庸医。本来，墜馬只不过是发病的近因，而实际上是由于他多年飲酒不知养生，早已引起了脊髓衰弱，恰在这个病症将要发作时，从馬上跌下来震动了全身，因此才突然发作，成了半身不遂之症。所以治疗方法，只有先戒酒，使致病的远因即脊髓的衰弱得以恢复。稍有医学常識的人，都会明了这种病源，治疗也很容易。但是，討論社会文明的学者，就不然了。他們多是庸医之流，只知迷惑于当前耳目所見聞的現象，而不知寻求事物的远因，不是被这个所迷惑，就是被那个所蒙蔽。象这样的人也要标奇立異，妄想作大事，那簡直是盲人騎瞎馬等于胡鬧。为这种人着想，眞是可怜！若为社会着想，也非常可怕。

上面講过，世界上的文明，既然是普遍賦予于一国人民的智德的反映，因此一个国家的治乱兴衰，也是和国民的智德有关联的，不是区区两三人所能为力的。全国的形势不是凭主观想使它前进就能前进，也不是想使它停留就能停留的。下面再举两三个历史上的事例說明这个道理。本来在講理論时，引用历史文献，文章冗长难免使讀者生厌，但是，根据历史来談論事理，犹如給小孩吃苦葯时摻点糖使他适口些一样。因为初学的人，理解无形的理論比較困难，如果摻些历史事例說明理論，就能帮助他理解

得快些。在日本和中国的历史中，自古以来英雄豪傑，得志的极少，多数是以唏嘘叹息，牢騷不平了此一生。后世的学者，也无不为他們的遭遇而落淚。他們說孔子不遇时，孟子也是如此。再如菅原道眞之被謫于筑紫，楠木正成战死在湊川等等，这种事例不胜枚举。所以古今把偶有成功于一世的，称之为“千載奇遇”，这正是說明遇时之难。那末，所謂“时”是指什么呢？是否說，周朝諸侯如果能任用孔孟，委托国政，天下必然大治，而沒有重用他，这是諸侯的罪过呢？道眞的远謫、正成的战死，难道也是藤原氏和后醍醐天皇的罪过嗎？如果說“不遇时”就是不合两三个人的“心意”，那末所謂“时”，难道就是由三个人的心意形成的嗎？假使周朝諸侯，偶然重用孔孟，后醍醐天皇听从楠氏的献策，果然就能象今日的学者所想象那样，完成千載一遇的大功而成大业嗎？所謂“时”，和两三个人的愿望沒有什么差別嗎？所謂“不遇时”，就是指英雄豪傑的愿望和人君的愿望互相矛盾的意思嗎？依我看来，完全不是这样。孔孟之未被任用，不是周朝諸侯的罪过，而是另有使諸侯不能任用他的原因。楠氏之战死，不是后醍醐天皇不够明智，而是另有使楠氏陷于死地的原因。这个原因是什么呢？就是“时势”，当时人民的“风气”，也就是当时人民普遍賦有的“智德”水平。下面来論証这个問題。天下的形势，就好象輪船的航海，执掌天下大事的人，就好象航海人員。假使这里有一只一千吨的輪船装有五百馬力的蒸气机，如果航速每小时五浬，十天可以航行一千二百浬，这就是輪船的速度。任何航海人員，用任何方法，也不能把这五百馬力增加为五百五十馬力，也无法把一千二百浬的航程縮短为九天。航海人員的职責，只是在机器正常运轉的条件下充分发揮駕駛的作用。假如有两次航行，初次用了十五天，第二次只用十天就到

达了目的地，这并不是由于后者的技巧，而是由于前者拙笨，第一次的航海人員妨碍了蒸气机发揮潛力。人的拙笨是沒有限度的，同是駕駛一只輪船，就有用十五天，也有用二十天完成航程的，甚至也有完全不能开动的。但是，人无論怎样机灵，也决不能使机器发揮出它所沒有的能力。社会上的治乱兴衰，也是如此。如想改变大势，仅由二三个执掌国政的人来支配全国人心的趋向，那是絕对不可能的。更何况违背人心强使天下人順从自己的愿望呢？其困难犹如陆地行舟。古来英雄豪傑成大事业的，并不是用他的智术提高了人民的智德，只不过是沒有阻碍人民智德的进步罢了。試看全国的商人，不是夏天卖冰，冬天卖煤嗎？这完全是順应一般人的心理。如果有人在冬天卖冰、夏天卖煤，恐怕沒有人不說他是个愚人。可是，唯独英雄豪傑就不然。他們在风雪的严冬想卖冰，如果沒人买，就归罪于不买的人，而大发牢騷，这是什么道理呢？眞是太沒有头脑了。英雄豪傑如果忧虑冰卖不出去，最好是把它貯藏起来，等到夏天再卖，而在等待期間，倒不如努力宣传冰的功用，使人們普遍知道他那里有冰。假使这种东西眞正有用，只要时机一到，就不愁沒人来买。假使沒有眞正的功用，从而根本沒有可能卖掉的話，就应当坚决地停止这种营业。

在周朝末期，天下人都不滿意王室礼法的束縛，随着这种束縛的逐漸松弛，諸侯背叛了天子，大夫挾制了諸侯，甚至陪臣执掌了国家权柄，天下四分五裂。这时，封建貴族互相爭霸，沒有人仰慕唐虞禅讓之风，天下人只知有貴族而不知有庶民。所以，誰能帮助弱小的貴族与强大的貴族相抗衡，就能适应天下的人心，执掌一世的权柄。齐桓晋文的霸业，就是这样。在这个时期惟独孔子主张尧舜的治风，提倡以抽象道德来教化天下的学說，

当然实际上是行不通的。从当时的情况来看，孔子的事业远远不如管仲之輩能善于順应时势。到了孟子的时候，情况就越发困难了。当时的封建貴族，已經逐漸趋于統一，扶弱抑强的霸业已經行不通，而形成了强吞弱，大灭小的兼并局面。当时，苏秦张仪之輩，奔走四方，或助其成，或破其策，忙碌于合縱連衡的战爭之間，貴族本身尙难自保，哪有余暇去关怀人民，考虑孟子所說的“五亩之宅”呢？他們只顧集全国的力量，以应付战爭，謀求君主一己的安全而已。当时即使有圣明君主，听从孟子的主张施行仁政，恐怕也将随着政治的崩潰而危及本身的。例如滕国介于齐楚两大国之間，孟子也无良策，这就是一个左証。我决不是偏袒管仲苏张，擯斥孔孟，只是慨叹这两位大师不識时务，竟想以他們的学問来左右当时的政治，不仅被人嘲笑，而且对后世也无益处。孔孟是一代的伟大学者，是古来罕有的思想家，假若，他們具有眞知灼見，擺脫当时的政治羈絆，开辟一个新的局面，講解人类的本分，确定万世不易的教义，則他們的功德必将无比宏大。然而，他們終身被限制在这个范畴之內，未能迈出一步，因此，他們的主张就自然不成体系，不能成为精湛的理論，大半掺杂了政論，以致貶低了哲学的价值。尊奉孔孟的人，即使是讀書万卷，如果不从政，就絲毫沒有别的用处，只好私下鳴不平而已。这能說不是卑劣嗎？如果这种学說普遍盛行于天下的話，人人都要参加政府成为統治者，那么，在政府下面就沒有被統治的人了。他們把人划分为智愚上下，而以智者自居，亟亟于統治愚民，所以参与政治的念头也非常急切。終因求之不可得，反而招来丧家之犬的譏誚，我眞为圣人感到可恥！至于要是把他的学說实施于政治上，我認为也有很大的弊病。本来，孔孟的学說，是講正心修身的伦常道理的，毕竟是討論抽象的仁义道德的，所

以也可以称为伦理学。道德是純洁的，不应該輕視。对于个人来說，它的功能是极大的。但是，道德只是存在于个人的內部，与有形的外界事物接触并不发生作用。所以，如果在未开化的和人事单純的社会里，它对維持人民的秩序，是有用的。但是，随着民智的逐漸开化，它的功效必然逐漸丧失。假使現在还想以內在的无形道德，施于外在有形的政治，想用古老的方法处理現代的事务，想用感情来統御人民，这未免太糊涂了！这种不考虑时間和地点的情况，恰似想在陆地行舟，盛夏穿皮裘一般，事实上是根本行不通的。事实証明数千年来一直到今天，从沒有过由于遵行孔孟之道而天下大治的事例。所以說，孔孟之未被重用，并不是諸侯之过，而是那个时代的趋势所使然。在后世的政治上，孔孟之道未能实行，并不是因为孔孟之道的錯誤，而是由于时間和地点不对头。在周末时期，不是适合于孔孟之道的时代；在这个时代，孔孟也不是有所作为的人物；在后世，孔孟之道也未能适用于政治。理論家的学說（哲学）和政治家的事业（政治）是有很大区别的。后世的学者，切不可根据孔孟之道寻求政治途徑。关于这个問題，以后本書另有論述。

楠氏的死，也是时势所使然。当时日本王室政权旁落已經很久，即从保元、平治以前，軍事大权就完全操在源、平二氏之手，天下的武士沒有不隶属于他們的。源賴朝承袭父祖的遺业，起于关东，日本全国沒有一人敢和他相抗衡。这是因为全国人民都畏服关东的威力，只知有源氏，而不知有王室的緣故。后来北条氏相繼执掌政权，仍能保持鎌仓的旧观，也是凭借源氏的余蔭。及至北条氏灭亡，足利氏兴起，也是依靠源氏的門閥。北条足利时代，各地的武士虽然曾以“勤王”名义兴兵举事，但其眞正目的是想打击关东，以猎取个人功名。假使这些所謂勤王之輩

果然得志，必定同样会变成北条第二或足利第二。若为天子着想，不过是前門拒虎，后門进狼罢了。这种情况可从織田、丰臣、德川等的历史事迹得到証明。自从鎌仓以来，举事于天下者，沒有一人不是打着勤王旗帜的，但在成功之后，又沒有一人是实行勤王的。所以勤王，只是作为举事时的一种借口，成功以后并沒有成为事实。史書中写道：“后醍醐天皇在灭北条氏以后，首賞足利尊氏之功，并使其位列諸将之上，新田义貞次之，楠正成等眞正勤王的功臣，則置于不顧。致使足利野心得逞，王室再度衰微。”直到如今，学者讀到这一段历史，莫不切齿痛恨尊氏的凶恶，叹息天皇的不明智。其实这是不知时势的論調。在当时，天下大权，掌握在武人之手，而武人的根据地又在关东，消灭北条的又是关东的武士，使天皇复辟的也是关东的武士。足利氏是关东的名門，威望一向很高，当时关西的各族虽起义勤王，但是足利氏若不改变态度，天子怎能复辟呢？事成之后，把足利尊氏列为首功，原非天皇有意奖賞足利尊氏的汗馬功劳，而是順应时势不得不敷衍足利氏的威名。从这件事就可以判断当时的形势了。尊氏自始至終沒有勤王之意，因为他的权威并不是由于勤王而获得的，乃是足利氏一族固有的权威。他勤王是为了推翻北条，对自己有利。既然推翻了北条，不用勤王名义，也能保全自家的权威，这正是他反复无常和盘据鎌仓长期独立的原因。至于楠木正成就不然了，他出身于河內的一个貧寒家庭，用勤王的名义，仅仅募集了数百士卒，历尽千辛万苦才获得奇功。但他的威望不高，又怎能和关东的名将相比呢？在足利氏看来，他不过等于自己的部属罢了。天皇并非不知正成的功劳，但也不能背謬人心，把他列为首功。所以說，足利是駕御王室的，而楠氏是受王室駕御的。当时的形势如此，这也是无可奈何的事。而且，正成本来

是由于勤王二字而起家的。所以，只有天下勤王的风气越盛，正成的威望也就日隆，否則，正成只有衰敗下去，这是必然的道理。尤其从首倡勤王的正成不得不甘心隶属于尊氏之下，而天皇对此也是无可奈何的情况，可以想象到当时天下勤王的声势是很微弱的。微弱的原因是什么呢？并不只是由于后醍醐天皇个人的不明智。試看保元平治以来，历代的天皇，不明不德的，举不胜举，即使后世的史家用尽諂諛的笔法，也不能掩飾他們的罪跡。如王室父子相残，兄弟鬩墙，或依靠武臣自残骨肉。及至北条时代，情形更为严重，不单陪臣司掌了天子的废立，甚至王室各支也有互相向陪臣进讒，互相傾軋，以爭夺王位的。因为他們忙于爭夺繼承王位，无暇顧及国政，所以置天下大事于度外，这是可以想象的。这时，天子并不是統治天下的主人，只不过是屈服于武人威力下的奴隶。（如伏見帝曾密諭北条貞时，訴說立龟山帝后代之不利，因而改立伏見帝的皇子为后伏見帝。但是，伏見帝的从兄后宇多天皇又向貞时請求，于是又废了后伏見帝，改立后宇多帝的皇子为帝。）后醍醐天皇虽然不是明圣的君主，但比起前几代的皇帝，言行頗有可取之处，又怎能把王室衰微的罪責完全加在他的身上呢？政权的脫离王室，并不是由于别人夺去，而是由于积年累月的趋势，王室自己放棄了权柄，讓别人拾去的。这就是为什么天下的人心只知有武人而不知有王室，只知有关东而不知有京师的緣故。所以在当时即使天皇圣明，并且得到十个正成作大将軍，但在积弱之余，又能有什么作为呢？这决不是人力所能及的。由此看来，足利氏的成功不是偶然的，楠氏的战死也不是偶然的，都是有其必然的道理。所以說，正成的死，不是由于后醍醐天皇的不明智，而是时势所造成。正成不是败于尊氏而死，而是由于违逆时势为敌而败亡了。

如上所論，所謂英雄豪傑的不遇，只是沒能适应当时的一般风气，以致未能实現自己的愿望而已。所謂得千載一遇的机会而成其大业的，也不过是恰好适应了时势，使人民得以充分发揮了力量罢了。十八世紀美国的独立，既不是四十八位勇士的創业，也不是华盛頓一人的战功。四十八勇士只是把十三州人民所具有的独立精神力量具体地表現出来，而华盛頓則把这个力量运用在战場上罢了。所以，美国的独立不是千載一遇的奇跡。即使当时战敗，一时未能成功，但还会有四百八十勇士，十个华盛頓出現。总之，美国人民必然要独立的。近例如四年前的普法战爭，有人說，法国的敗北是拿破崙三世的失策，普国的胜利是宰相俾斯麦的功勛。这是不对的。幷不是拿破崙和俾斯麦智愚悬殊，其胜敗的原因主要在于当时的趋勢。普魯士人民能团結一致所以强盛，法国人民党派分歧所以衰弱。加以俾斯麦能順应这个趋勢发揮了普国人民的勇敢，而拿破崙則与法国人民的希望背道而馳，违背了人心。再举一个明显的例子，假設現在讓华盛頓作中国的皇帝，讓惠灵吞作他的将軍，率領中国軍队同英国軍队作战，結果胜負如何呢？即使中国拥有大量的軍艦大炮，也要被英国的土枪和帆船打敗的。由此看来，战爭的胜敗，既不在于将帅，也不在于武器，而完全在于一国人民的精神力量。如果率領数万将士作战而吃敗仗，这与士兵无关，只能归罪于将帅的无能，因为他妨碍了士兵的行动，未能使士兵充分发揮勇气。

現在再举一个例子，假定今天的日本政府，把行政效率不高，归咎于长官的无能，于是为了寻求人才，录用这个，或拔擢那个，但試行的結果，对事务本身仍然沒有改变。或者以人才不够为理由，聘請外国人当教师或当顧問，向他們請教，但是行政效率依然不能提高。若从行政效率不高这方面来看，政府的官員好象实

在是无能，聘請的外国教师和顧問也好象都是愚人。其实，現在的政府官員都是国内的人才，而聘来的外国人，也不是特意挑选来的愚人。那么，行政效率为什么总不見提高呢？必然另有原因。它的原因是什么呢？每当实际推行政务时，必有无可奈何的情况发生，这就是它的原因。这种情况是极难形容的，也就是俗語所說的“寡不敌众”。政府失策的原因，常常是由于寡不敌众。政府官长并非不知失策，知道为什么还要作呢？这是因为官长势孤，群众的輿論势大，实在无可奈何。要問这个輿論的来源，是无法找到的，就好象从天而降似的，但是它有足以左右一个政府的政务的力量。所以行政效率不高，不是二三官員的罪过，而是群众輿論的过错。世人切不可错誤地归咎于官員的处置不当。古人認为正君心之非最紧要，可是我的說法完全相反，我認为国家的要图，首先在于糾正群众輿論的错誤。身为官員的，因为亲自接触国事，其忧国的心情也当然比較深切，本来应該忧虑群众輿論的错誤而設法予以糾正。但是有些官員并不这样，他們不是贊同这种輿論的一分子，就是迷惑于这种輿論，变成了这种輿論的同情者。这种人眞正是身居忧人的地位，反而作出令人忧虑的事情。政府的失策往往在于，好象自己制定，自己又来破坏，这都是这班人造成的。从国家看来，如果說这也是属于一种无可如何的事情，那末，一切忧国之士就必須大力提倡文明，不論官員和平民，都应該从迷惑中清醒过来，以改变群众輿論的方向。輿論之所趋是天下无敌的，区区的政府何足虑！小小的官員又何足怪呢！本来，政府是随着輿論为轉移的。所以，今日的学者不必責备政府，而应該忧虑輿論的错誤。

有人或者再說：如果按照本章的意思，天下的事物，只能一任人心的趋向而无能为力；世界上的形势，也象寒暑的往来，草

木的荣枯一般而人力无可奈何了？好象政府对于人民也沒有用处，学者也成了无用的废物，商人、工人也只有听其自然，沒有应尽的义务了。这能說是文明进步的現象嗎？我的回答是絕对不然。前面已經說过，文明既然是人类的規律，实現文明，当然是人类的理想。在到达文明的过程中，必各有应尽的職責。如政府要維持社会秩序，实行当前的措施；学者应該瞻前顧后，策划未来；工商业者应努力經营个人的事业，增加国家的財富等等，都是各守其职各尽所能为文明的实現尽一分力量的。当然，政府也不能沒有长远的計划，学者也不能沒有当前的职責。而且政府的官員，也是出身于学者，彼此的职責虽然相似，但是，既然有了公私的区别，明确地划分了职务的范围，那么职务的性質就不能沒有現在与未来之分。假如国家一旦有事，首当其冲并即时决定对策的当然是政府的責任，但是，經常注意观察世界形势，为应付未来作好准备，或促其实現，或防患于未然，都是学者的职責。一般学者，不明此理，爱管閑事，到处奔走呼号，而忘却自己的本分，甚至有的受官方利用，想插手处理当前的事务，結果，不但一无所成，反而貶低了学者的身价。眞是愚昧已极。政府的作用，譬如外科手术，学者的理論，譬如养生方法，其效果虽有緩急迟速之不同，但对人的身体健康都是同样不可缺少的。現在論政府和学者的作用虽然說一个是为現在，一个是为未来，但是都有其重大功用，对于国家同样是不可缺少的。最重要的是，政府和学者的作用切不可絲毫互相抵触，必須互助合作，互相鼓励，共同为文明进步而努力。

第五章　續前論

从国民的一般智德，可以看出一个国家的文明状况。前章所講的輿論，就是指国內群众的議論，也就是在某一时代，人民普遍具有的智德的体現，所以，从輿論可以看出人民的思想动向。但是，关于輿論，这里有两种看法。第一种意見是，輿論的强弱不是决定于人数的多寡，而是决定于智慧的高低。第二种意見是，即使人人都有智慧，但是，如果不能和习慣互相結合起来，就不能构成輿論，兹述其理由如下。

第一、一人的主张，不能胜过二人，三人的主张，可以制服二人。人数愈多，輿論的力量也愈强，这就是所謂寡不敌众。然而这种輿論的众寡强弱，只是限于在人們的才智相等的情况下。若把天下人作为一个整体来看，则輿論力量的强弱，并不是决定于人数的多寡，而是决定于智德的高低。人的智德，犹如人的体力，有一人的力量等于三人的，有一人的力量等于十人的。因此，假如把群众合成一个整体来計算它的强弱，就不能单从人数的多寡来决定，而应从整体之中分别具有的力量来計算。譬如一百人举一万斤的东西，每人平均力量为一百斤。但是，人的力量不可能是相等的，假使把这一百人分为两組，每組五十人，然后使这两組分别来举，結果，可能一組举七千斤，另一組举三千斤。如果再把它分成四組或八組来举，则必定要相差越来越大，最强者和最弱者相比，可能有一人力抵十人的。如果从这一百人中选出力量最强的二十人为一組，其余八十人为一組，分别举重，二十人这組，能举六千斤，而八十人这組，只能举四千斤。現在

按照这情况計算，从人数来看是二与八之比，从力量上来看，却是六与四之比。所以力量不能由人数多寡来决定，而应按照所举之物的輕重和人数的比例来决定。

智德的力量，虽然不能以度量衡来衡量，但是在道理上却和体力沒有两样，它的强弱相差，比体力更悬殊，可能有一人抵百人或抵千人的。假如把人类的智德变成酒精一类的东西，一定会有惊人的奇观。蒸溜十个这一类的人，能得一斗的智德量，而蒸溜一百个那一类的人，也許只能得三合的智德量。一国的輿論，不是从人的体質中发出来的，而是来自人的精神。因此，所謂輿論，不是完全由于論者的人数多而有力，而是由于在論者之間所具有的智德分量多，以这个分量弥补了人数的不足，而成为輿論的。如果把欧洲各国人民的智德平均一下来看，国內不識字的愚民，可能超过半数以上，而在这些国家里所出現的所謂国論或輿論，都是一般中人以上的智者的言論，至于其他的愚民不过是随声附和，被包括在这个范围之內，不能施展个人的愚見而已。而且，在这些中等以上的人們中也有无限的智愚之差。或甲胜过乙，或乙排除甲，有一旦交鋒立即遭到失败的，也有爭論不休而胜負难分的。經过千錘百鍊好容易才压倒異說于一时的，也就被称作国論或輿論。这就是欧洲各国报紙和講演会盛行，众口喧嚣的原因。总之，人民是处在全国智德指导之下，智德如果改变方向，人民也随着改变方向，智德如果分成党派，人民也分成党派，进退聚散，无一不是跟着智德走的。（社会上嗜好書画的人，本是中等以上有文化的风雅人士。他所以嗜好，是要考究历代的古物，比較書画运笔的巧拙，从中寻求乐趣。但是，現在社会上，普遍流行着爱好古玩書画的风气，很多目不識丁的人，只要有几个錢，也要买些書画，挂在房間里，或者因为收藏些珍玩古

董而揚揚得意，这的确可笑亦复可怪！其实，这些愚民不过是追随中等以上人物的风雅，不知不覚地形成了这种风气。此外，如时尙的服装，布匹的花样等等，也是模仿别人的式样来加以欣賞。）以最近我們日本的事例为証，前几年政府实行了維新，接着又有废藩置县之举，华族和士族因而失去了权力和俸祿，但是他們沒有敢出怨言，这是什么道理呢？或者有人說，王制革新，是由于王室的威严，废藩置县是由于执政者的英明果断才完成的。这完全是不識时务者的臆測。王室如果眞有实际的威力，王制的复古又何必等到庆应的末年，不是早就可以推翻德川氏嗎？或者在足利末期就可以收回政权了。复古的时机不一定非在庆应末年不可，然而为什么直到現在才完成維新大业和实行了废藩置县呢？它既不是由于王室的威严，也不是由于执政者的英明果断，而是另外有其根本原因。

我国人民长期遭受专制暴政的压迫，門閥成了他們发号施令的資本，即使才华过人，如果不依靠門閥就不能施展其才能，也不能有所作为。在当时由于被这种势力所压制，全国已經找不到可以发揮智力的余地，一切事物都陷于停滞不前的状态。但是，人类智慧发展的力量，是怎样压制也压制不住的，在这停滞不动的期間，人們也能不断前进。到了德川氏的末期，社会人士已經开始产生了厌恶門閥的心情。因此，有的棄官而作儒医，有的埋头著作。在藩士里面有这种人，在僧侣神官之間也有这种人，这些都是怀才不遇的人。从“天明”、“文化”年間出版的著作、詩集或野史小說之中往往有借隐喻影射以发泄牢騷等的情况，就可以发現这种跡象。当然在文章表面上沒有直接对門閥专制政治进行攻击，但是，从国学家悲叹王室的衰微，汉学家諷刺貴族执政的奢侈，以及一些小說家，利用狂言戲語譏諷社会等，不論在文

章上或事跡上，虽然沒有一套完整的見解，但是，不滿意現状的心情，是溢于言表的。其实作者本人也只是莫明其妙地发洩牢騷，这种情形，恰如陈疴纏身的病人不能說明自己的病状，而只能訴說痛苦一样。（在德川初期，政权强盛之时，著作家慑于幕府的威力，絲毫不敢批評时政，有些人反而諂媚歌頌幕府；从新井白石的著作，中井竹山的逸史等就可以看出当时的情况。后来，直到文政年間賴山阳在著述日本外史的时候，才敢于对王政的衰微表示憤慨，字里行間，有如譴責德川氏的罪恶。現在我們研究其中原因，很显然，白石、竹山不見得甘当幕府的奴隶、賴山阳也不見得是天子的忠臣，这都是时势所使然的。白石、竹山是受当时权势所压制，不能暢所欲言，賴山阳不过是稍微摆脫这种束縛，由于憤恨当时的专制政治，借著述日本外史发洩其积郁而已。以后在国学、小說、狂詩、狂文特别是在天明文化之后这种风气最盛。如本居、平田、馬琴、蜀山人、平賀源內等人，虽然都是有志之士，但是，由于怀才不遇，只得献身于文字，或者提倡尊王之說，或者記述忠臣义士的事蹟，或大放狂言嘲諷时世，而发洩其不平。）然而，这些国学家不見得是王室的忠仆，汉学家也不見得是眞正忧世之士。試看世上所謂的隐君子，平素虽然牢騷滿腹，一旦踏上宦途，驟然变节，再也听不到牢騷不平的声音了。再如今日的尊王之士，如果得到幕府五斗米的俸祿，明日就会变成拥护幕府派；又如昨日的貧儒，一經拜命封官，今日就会趾高气揚。这从古今許多事实可以得到証明。总之，这些国汉学家，在德川末期，虽然把尊王忧世之意形諸笔墨，无形中开辟了輿論的途徑，但是，大多不是他們本来的面目，不过是借尊王忧世之名以发洩自己的不平而已。至于他們的內心是否眞誠，他們的議論究竟为私为公，姑置不問，如果研究发生不平

的原因，这是由于他們受专制門閥的压制，不能发揮自己的才智而感到憤恨，因此，在心情上是不愿再屈居于专制之下的。这从他們的笔墨言語之間，可以清楚地看出来。只是在于暴政强盛时代，这种心情不能暴露于外而已。至于暴露与不暴露，則完全要看暴政力量和人民智力的强弱来决定。政府的暴力和人民的智力是互相对立的，这个得势，那个就要失权，那个得势，这个就要鳴不平，两者的对比恰如天秤的均衡一般。在德川氏的政权全盛时期，天秤始終是偏重于一方，到了末期，人智稍微有了进步，在天秤的另一端，才能放上一个小小的砝碼。从天明文化年代以后所出版的那些書籍，就可以說是这个砝碼。但是这个砝碼的重量太輕了，根本不能使天秤平衡，又怎能談到打破这个平衡呢？若沒有后来的开港問題的話，到什么时候才能把这个平衡顛倒过来，使智力获得优势，誰也不能予测。幸而在嘉永年間佩里渡海来到日本，这才为改革創造了条件。

自从佩里来日，德川政府和各国締結了条約之后，世人看到政府的措施才知道政府的懦弱无能。另一方面由于和外国人接触，听到他們的言論，或閱讀外国書籍和翻譯書刊，見識越广，民势越盛，于是覚悟到幕府虽然暴虐如桀紂，但完全可以用人力把它推翻。这种情况正如聋瞎的耳目頓开，聞見了声色一般。首先出現的就是“攘夷論”。而这个議論产生的根源，决不是出于个人的私心，而是出于要划清敌我界限，出于保卫祖国的一片热忱。有史以来，初次与外国人接触，犹如从黑暗沉寂的深夜，走到喧嘩紛扰的白昼，看到的一切事物都是奇奇怪怪，沒有一件是适意的。这个意幷不是私意，而是在思想上仅仅考虑到日本和外国的区别，想要挺身而出以肩起祖国伟大事业的意图，所以这不能不說是为公。在明暗突然变化时期，必然会眼花撩乱，議論的条

理也不可能周密，行动也必然粗暴鲁莽。总而言之，爱国思想虽然粗獷和不成熟，但其目的却是为了国家，完全是为公的。他們揭示的主张，唯一目标在于攘夷，所以是单一的。以为公之心提倡单一之論，其势必强，这就是攘夷論从开始就得到了响应的原因。社会人士一时也受到了这个影响，还未看到和外国交际的利益，就产生了憎恶外国的情緒，把天下的坏事完全归罪于和外国交际上。假使国内发生灾祸，就認为这是外国人造成的，那是外国人策划的，以致举国上下都不愿意和外国人交际，即使有人愿意和外国来往，也不得不附和社会上的普遍风气。然而，唯有幕府不能不首当其冲，要和外国人接触，并根据道理办事。幕府当局也未必喜欢外交，不过因为慑于外国人的威力和不能解答外国人提出的問題，許多人不得不講些道理。但从攘夷論者看来，这种作法只是一种因循姑息。这时，幕府好象被夹在攘夷論者和外国人中間，陷于进退維谷的境地，不能保持平衡。幕府愈发暴露弱点，攘夷論者气焰更加嚣张，更加肆无忌惮地主张攘夷复古，尊王討幕，傾其全力以打倒幕府，驅逐外夷。在当时虽然也发生很多杀人、縱火等为士君子所不取的举动，但是推翻幕府这一点，众論却始終一致，全国的智力整个地指向了这个目标，終于在庆应末年完成了革命大业。若按当时发展趋势，在革命复古之后，本应立即攘夷，但却沒有这样做。在推翻了万恶的幕府以后，按理說应該停止行动而并沒有停止，却同时又排斥了諸侯和士族，这是什么道理呢？这也不是偶然的。因为攘夷論只不过是革命的开端，也就是所謂事物的近因。总的智力所要达到的目标根本就不在于此，它的眞正目的既不是复古，也不是攘夷，而是利用复古攘夷的主张为先鋒以声討根深蒂固的門閥专制。所以举事的既不是王室，要打倒的也不是幕府，而是一場智力和专制制

度的生死搏斗，掀起这次战争的就是全国总的智力。这就是事件的远因。这个远因早从开港以来就以西洋文明学說作为援軍而逐漸强大起来，但是，为了展开一場智战，必須有个先鋒队，于是乎才和近因結合起来一同走向战場，而完成了革命的壮举取得了胜利。先鋒队的主张虽然曾經一度发揮过英勇作用，但在胜利以后，方始发覚它的組織松懈不巩固，因而逐漸放棄暴力，参加了智力的陣营，形成了今天的局面。今后如果这个智力的权势越大，从而使那粗浅的爱国观念变为精深的爱国思想，使那未成熟的成熟起来，共同来保护我們的团体，則将是无限的幸福。所以說，王制复古，并不是凭借王室的威力，而只是国內的智力假王室的名义而成了事；废藩置县并非出于执政者的英断，执政者只是受国內的智力所驅使，而采取了实际措施而已。

如上所論，由于全国的智力，形成了輿論，輿論之所归，促进了政府的改革，废除了封建制度。但是，实际上参与这个輿論的人数，計算起来却为数甚少。日本全国人口以三千万計算，其中农工商的人数占二千五百万以上，而士族还不足二百万人，另外把儒医、神官、僧侶、浪人等姑且也列入士族以內，假定大約五百万人属于华族士族，二千五百万人为平民，那末，由于平民自古以来就不参与国事，当然对于这次事变，也是漠不关心的，因而，很显然这个輿論是由士族的五百万人之中产生的。在这五百万人当中，愿意改革的仍占极少数，首先最不欢迎改革的是华族，其次是大臣冢宰，再其次是高祿的武士。改革对于这些人是不利的，所以，他們根本不贊成改革。自古以来，腰纏万貫，无才无德，在朝为高官、在野为富豪之輩，能为国家仗义疏財取义杀身成仁者，簡直如凤毛麟角。所以在这次改革中，不論士族或平民，这类人物仍然极少。贊成这次改革的都是在藩府中沒有門

閥的，或虽有門閥，但經常不得志心怀不滿的，或是无官无祿的貧寒書生。总而言之，凡是贊成改革的都是一些有才智的穷人，并且一旦发生事变，对他們是有百利而无一害的。这种情况征諸古今历史也可以得到証明。策划这次改革的人，在五百万士族中，还不够十分之一，除去妇孺，人数就更无几了。不知从何处突然发出了这种新奇的学說，莫名其妙地传布在社会上，首先响应这个学說的，当然是富有才智的人。周围的人，或者被这个学說說服的，或者受其威胁，也有盲从附和的，也有被迫顺从的，人数越来越多，这种主张終于成了全国的輿論，压倒了天下大势，打倒了暴虐如桀紂的政府。后来实行废藩置县，对于华族士族来說，是极其不利的，因此，不贊成的十居七八、而贊成这个办法的只不过十之二三。但是，这十之七八的人数，就是所謂的守旧派。这派人智力非常短浅，在分量上远不及占总人数十之二三的改革派。守旧派和改革派在人数上，虽然是七八对二三的比例，但在智力的分量上，比例却是相反的。改革派就是用这种智力的分量，弥补了人数的不足，从而使十分之七八的多数人不得逞其所欲。在目前的情况下，眞正的守旧派已經很少，就是在旧士族当中也沒有人主张保持祿位了。国学和汉学的古学家，大部分也改变了主张，或者牵强附会地制造了一套論調，企图掩飾自己学說的本来面目，而混入改革派。表面上說是求和实际上是要投降。当然，求和也好，投降也好，相处日久，实际方向自然会趋向一致，而共同走上文明的道路，这样一来，改革派的队伍就逐漸扩大了。但是，最初策划举事而获得成功，并不是由于人数众多，而是由于智力战胜了多数人。假如在今天守旧派中出現了有智慧的人物，逐漸扩大党羽，大事宣传保守思想，那末它的势力也一定会壮大起来，也非改革派所能阻挡得住的。但是，幸而

守旧派里有智力的人极少，即便偶尔出現一个人物，也要背叛該派而不为其效忠。

从前段的論証，可以明了事情的成敗，不是由于人数多寡，而是由于智力的高下。因此，处理一切社会事件，都必須順应智力所指引的方向，切不可为了迁就十个愚者而招致一个智者的責难，也不可为了博得一百个愚者的贊許而引起十个智者的不滿。被愚者指責不足为耻，受愚者贊許也不足为荣。不能以愚者的褒貶作为处理事物的准繩。例如，后世的政府，有时遵循周礼所記的乡飲耆宾之义，給人民以酒饌，但是，不能因为看到这些人民欣悅，而推断这一地方的人心。尤其在現今日臻文明的人类世界上，接受别人的惠賜酒食而感覚欣悅的人，如果不是飢餓者就是愚民。看見这种愚民的欣悅而欣悅的人，也无非是和愚民差不多的愚民而已。根据古史的記載，国君有到民間微行私訪，听到童謠而有所感怀的，这未免过于迂闊了！固然这是古老的事情，不足以为凭，可是，在今天确有与此相类似的人。这类人就是独裁政府所用的特务。政府施行暴政，恐怕人民不服，所以派遣小人暗中刺探社会的情况，企图听取他們的密报来处理政务，这类小人就叫作特务。但是，这些特务究竟能接触到一些什么人听到一些什么事情呢？光明磊落的正派人物，事无不可对人言，而眞正阴謀作乱的人，他的才智自然比特务高明得多，誰肯把机密透露給这些特务呢？所以說，特务之类，只是受金錢驅使，徘徊于市井之間，接触些愚民，听些愚言，再加上自己的臆断揣测而报告主子而已。对实际問題毫无补益，只是消耗他主子的金錢，买来了智者的嘲笑。法国皇帝拿破崙三世，虽长期使用特务，但在和普魯士的战爭时，沒有探得国民的眞情实况，結果不是一敗涂地而遭生擒嗎？这不可不引为殷鑑！政府如果眞要了解社会的眞情实况，則

莫如使出版自由，傾听智者的議論。对著作和报刋加以限制，堵塞智者的言路，只利用特务来探索社会动靜的办法，正如把生物密閉起來、断絕空气流通，而从傍窺伺其生死一般。这有多么卑鄙呀！如果想致之于死地，可以打死、烧死。如果認为人民的智慧，对于国家有害，就应該采取秦始皇的办法，既可以禁止全国人讀書，也可以活埋全国的讀書人。英明如拿破崙者尚不免如此卑劣，而一般政治家的心术，更是令人鄙視！

第二、人的議論，有时由于聚集而有所改变。例如，即使本性胆小的人，如果能聚集到三个人，他們就敢在暗夜通行山路而不感到害怕。这种勇气不能求之于每个人，而是在三个人的集体之中产生出来的。但也有十万大軍听到风声鶴唳而逃跑的，这种胆怯，不是人人如此，而是在十万人集体之中产生的。人的智力和議論，犹如按化学定律变化的物質，如果把苛性鈉和盐酸分别使用，都是烈性的物質，甚至具有溶解金属的力量。但是，如果将其中和，就变成了普通的食盐，可供日常食用。再如石灰和氯化銨，都不是烈性物質，但如果把它中合起来，就要变成氯化銨精，其气味足可使人昏倒。再看看近来在日本各地所成立的公司，公司愈大，則其管理也愈乱，百人的公司，不如十人的公司，十人的公司，不如三人的合营，三人的合营又不如一人独資經营获利最大。再說如今組織公司的人，大部分都是社会上的才子，如果和那些頑固不化，只知墨守陈規的吝嗇鬼相比，其智力的悬殊，当然是不可同日而語的。然而，这些英才聚在一起策划事业时，他們的性格就发生了变化，而作出令人可笑的事情来，不仅会貽笑于社会，就是連該公司中的才子本身也会莫明其妙地感到憮然自失。現今的政府官員，也都是国內的人才，可以說日本全国的智慧大半都集中于政府。但是，这些人才麕集于政府处

理国事时，他們的措施，并不見得眞正英明，这就是所謂“众智結合的变性”，和苛性鈉与盐酸中和变成食盐的道理完全一样。总而言之，日本人在共同办事时，总是表現得很笨拙，同每个人所具有的智力相比极不相称。

西洋各国人民，未必都是智者，但是，从他們集体办事，在社会上所表現出来的实际情况来看，确实很多地方象智者的所为。国内的各种事务沒有不是通过集体的协商而进行的。例如在政府有供集体协商的議会，在商业上有供同人們通力合作的公司，学者有組織，寺院也有組織，甚至在偏僻的乡村，老百姓也有各自結成組織，共同协商公私事务的风气，旣然分成为組織，則每一組織就不能沒有其独自的意見。比如，几个朋友或两三家近隣結成了組織，則这一組織就必有其独自的主张。这些再結合为一村，就有一村的主张。結合为一州或一郡就有一州或一郡的主张。这个主张和那个主张互相結合，內容就会多少有所改变，这样反复地結合和統一，最后就构成了一国的輿論。这种情况就好象把若干士兵聚集在一起編为一个小队，再合起来編为中队，最后合并成大队一样。大队的力量，可以对敌作战，但是，就每一个士兵来看，未必都是勇士。所以大队的力量，不是士兵各自的力量，而是由于結成了队伍，而另外产生的一种力量。一国的輿論也是如此，如果只从輿論已經形成的情况来看，的确是很高超而有力的，但追究其根源并不只是由于高超而有力的人物的倡导而使輿論活泼展开，而是由于附和这个輿論的群众配合得好，而在群众之中自然产生出来敢講敢說的风气。一般說来，西洋各国的輿論，比其国內每个人的才智更为高超，他們每个人的主张和行动，是和他本人的才智不相称的。

如上所述，西洋人是倡着与他本人的智慧不相称的高論和

表現出不相称的高明，而东洋人則是說着与他本身的智慧不相称的愚論和表現出不相称的拙笨。現在如果追究其根源，則不外乎习慣二字。习慣日久就能成为第二天性，不知不覚地就会积习成俗。西洋各国的众議制，也是由于百余年来，世世代代的习慣而变成了风俗的，所以到了今天就不知不覚、自然而然地形成了一种体制。而亚洲各国則不然，如印度的等級制度（种姓），按人的身分划成高低尊卑造成一种不平等的局面，使利害得失互不相干，彼此之間自然就沒有任何感情。并且，暴虐的政府还特别制訂了禁止結党的法律，阻止人民聚議，人民也只抱着但求平安无事的心情，沒有勇气爭辯結党聚議的区别，一切只知听从政府，不关心国事。結果，一百万人怀着一百万顆心，各人自扫門前雪，莫管他人瓦上霜。对一切公共的事漠不关心，連淘水井彼此都不能进行商量，兴修道路更不必說了。此外，看見路旁倒毙的人便急馳而过，遇見狗屎則繞道而行，都是一种事不关己高高挂起的态度，終日岌岌惶惶唯恐沾染是非，哪有心情去考虑集会和議論！这种习慣日久成风，終于形成目前这种状况。这正如社会上沒有銀行，人民把余財貯藏在家中，影响金融的周轉，致使国家不能举办大事业。假如調查一下全国各戶，資財也并不是不多，只是埋沒在私人家中，未能供作全国之用而已。人民的輿論也是如此，如果逐戶征詢每个人，他們也不是沒有意見，只是这些意見分成了千百万个意見，而不能綜合起来对全国起作用而已。

有的学者說，国民会議固然是值得欢迎的，遺憾的是目前民智未开，还不能不实行专制，所以，实行国民議会仍需等待一个时期。所謂时期，大概就是指等人民有了智慧的时期而言。但是，人的智慧并不象夏季的草木那样一夜之間就可成长起来的。即使能够成长起来，如果不按习慣来运用，也是不能起作用的。习慣

的力量极大，如果培养得好，它的作用是无穷无尽的，甚至連維护私有財产的思想都可以压制下去。現在举出一个例子說明。目前我国政府岁收的大約五分之一是用于华族和士族的俸祿，而这些錢粮又都是征自农商业者。現在取消这种俸祿，农商的納税額，就可以减少五分之一，每年繳納五袋米的就可减为四袋，小民虽愚，尙不能說他們連分別四和五的智力都沒有。如果站在农民的立場，事情很簡单，就是拿出一部分自己生产出来的米来养活那些非亲非故的人，那么，就只有給与不給两种办法。如果站在士族的立場着想，俸祿是我們祖先传下来的家产，是祖先的功劳換来的，自然不能和工資相比，現在我們虽然不服兵役，但不能因此就应該停止祖先的賞典，而被剝夺家产。如果說士族无用，而必須剝夺他家应享的俸祿．那末，对那些不劳而食的富商和地主的財产也应該剝夺啊！为什么单单夺去我們的財产而便宜那些无亲无故的农民、商人呢？这种說法似乎也有一些道理，但是，还沒听到士族之中有这种議論。現在的情况是，不論农民抑或士族，虽然都是处于私有財产的得失关头，但却坦然无动于衷，仿佛在傾听外国的故事，等待天降的禍福，只是默默坐观事情的演变，这不是很奇怪嗎？假使在西洋各国，发生这种事件，将会如何呢？必然是輿論沸騰，展开一場舌战，甚至会引起很大的騷动。我并不是在这里討論俸祿与夺的得失，只是惊訝日本人囿于不問国事的习慣，不該忍受的而忍受、应开口的而不开口、应发議論的而不发議論而已。爭利，固然为古人所諱言，但是，要知道爭利就是爭理。今天，正是我們日本与外国人爭利講理的时期。凡是在国內是个淡泊的人，对外也必然淡泊，在国內是个愚鈍的人，对外也不能活泼。庶民的愚鈍淡泊，虽然对政府的专制有利，但是依靠这种人民来对付外国办外交，則是不可靠的。

作为一国的国民，如果对国家大事沒有暢論其利弊的气魄，作为一个人如果沒有重视自己荣辱的勇气，則不論談論任何事情都是无益的。沒有这种气魄和勇气，并不是先天的缺欠，而是由于习慣所使然。所以，恢复的途徑，也非依靠习慣不可。因此，移风易俗确是一件重要的事情。

第六章　智德的区别

在以上各章的議論中，曾把智德二字当作成語，說明了文明的进步是与社会总的智德发展有关。本章将分別說明智和德两者涵义的不同。

德就是道德，西洋叫作"Moral"，意思就是內心的准則。也就是指一个人內心眞誠、不愧于屋漏的意思。智就是智慧，西洋叫做"intellect"，就是指思考事物、分析事物、理解事物的能力。此外，道德和智慧，还各有两种区别。第一、凡属于內心活动的，如篤实、純洁、謙逊、严肃等叫作私德。第二、与外界接触而表現于社交行为的，如廉耻、公平、正直、勇敢等叫作公德。第三、探索事物的道理，而能順应这个道理的才能，叫作私智。第四、分別事物的輕重緩急，輕緩的后办，重急的先办，观察其时間性和空間性的才能，叫做公智。因此，私智也可以叫做机灵的小智，公智也可以叫做聪明的大智。这四者当中，最关重要的是第四种的大智。如果沒有聪明睿智的才能，就不可能把私德私智发展为公德公智。相反地，偶尔还会有公私相悖互相抵触的情况。自古以来，虽然沒有人把这四者明确地提出来討論，但是，从学者的言論或一般人日常談話中，仔細琢磨其意义，便能发現这种区别确实是存在着的。孟子說："惻隐、羞恶、辞讓、是非为人心之四端。扩之則若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。"这就是要把私德扩大到公德的意思。又說："虽有智慧，不如乘势，虽有鎡基，不如待时。"这就是要观察时势的緩急，把私智扩大为公智的意思。

世間也有这样的話：某某人在社会上眞是一个能干的人物，工作表現很出色，可是私生活簡直不象話。法国的宰相黎塞留就是这样的人。这就是說在公智公德上虽沒有缺点，但在私德上是有欠缺的。还有一种說法，就是：某某人不論是围棋、象棋、或珠算样样精通，但只是小聪明，沒有大見識。这是对有私智而无公智者的評价。上述智德的四种区别，旣然是学者和一般人所公認的，那么，它就是一种普遍的区别了。首先确定这种区别，下面再来进一步討論其作用。

如上所述，如果沒有聪明睿智的才能，就不能把私智发展为公智。例如，下棋、斗牌、耍球等技艺，是人的技能，研究物理、机械等学术，也是人的技能，虽然同样要化費精力，但是，假若权衡事情的輕重大小，从事重大而能裨益社会的，其智慧所发揮的作用，也就較大。或者，虽非亲自动手，但能洞察事物的利害得失，正如亚当·斯密論述經济規律那样主动地引导社会上的人，进一步走向富裕的道路，这就是充分发揮了智慧的最大作用。所以說，若想从小智发展为大智，就不能沒有聪明睿智的見識。还有些士君子說什么："吾能洒扫天下，区区庭院，何值一顧"，对治国平天下之道大有心得，而不能修身齐家。也有专事洁身自好，閉門不聞窗外事的。甚至也有杀身而无裨益于世的人。这些都是不明智，不了解事物間的关系，不能辨别大小輕重，而失掉了修德的平衡。由此可見，智德受着聪明睿智的驅使，所以，就道德来論也可以叫作大德，但是，如果根据社会上一般人通用的字义，不应該叫作道德。因为古来在我国人民的思想上所認定的道德，是专指个人的私德而言的。考其意义，都是以古書里的溫良恭俭讓、无为而治、圣人无梦、大智若愚、仁者如山等等为本旨的。也就是說，道德是指存于內而不是形于外的。西洋

叫作“Passive”，这就是指对于事物不是采取主动，而是采取被动的意思，这似乎只把排除私心一事作为要图。固然經書所講論的并不全是被动的道德，似乎也有些活泼生动的妙处，但是全書的精神給人的印象，只不过是劝人忍耐屈从而已。此外如神佛两教的教义中所講的修德，也是大同小異。在这种教育薰陶之下的我国人民，在其一般概念中，道德的涵义非常狹隘，因此所謂聪明睿智等等才能，也就不可能包括在这个字义之內。解释文字的涵义，不要拘泥于学者的定义，而要考察广大群众的看法，根据群众所理解的意义来解释，才是最正确的。例如“舟游山”这个語汇，如果照字面去寻求字义，就沒法講通，但根据一般的解释，这个語汇并不包含到山上游逛的意思。德字也是如此。如果按照学者的解释，意义很广泛，但按一般人的解释就不然了。一般的人，看見清心寡欲的山寺老僧，就尊崇他为有道德的高僧。对擅长物理、經济、理論等学問的人，則一定不称他們为有德行的君子，而称为才子或智者。又如对于古今成大功立大业的风云人物，則称他为英雄豪傑，而对于他的道德，則只称讚其私德，对更可貴的公德，反倒不列入道德之內，好象把它忘掉了。由此可見，一般人对于德字的解释是如何狹隘了。这大概是因为在人們的意識中，虽然不是不知道智德有四种区别，但有时似乎知道，有时又似乎不知道，結局受社会一般风气的束縛，只是重視私德方面。因此，我也根据社会一般人的看法来規定字义，把聪明睿智的作用，归入智慧之內，对普通所謂的道德，就不能不縮小其字义的范围，只限于被动的私德上了。在第六、七章里所述的德字，都是按照这种涵义解释的，所以，在討論的时候，拿智慧和道德相比較，認为智的作用是重而广的，德的作用是輕而狹的。这里也可能有些偏見，但是学者如果能了解以上說的意思，也就

不致发生疑惑了。

在未开化的环境下，主张用私德去教化人，人民也服从这种教化，这不仅我国如此，世界各国也莫不如此。在民智未开，刚摆脱禽兽世界的时代，因急于要制止粗野残暴的举动，緩和人心，使人类过安定生活，所以无暇顧及人与人之間的复杂关系。另外，衣食住的物質生活，在原始时代，也不过是所謂从手直接到口，似乎也无暇考虑到居室衣著等問題。然而，文明逐漸进步，人与人的关系也复杂起来，就沒有理由只用私德一种手段，来支配人类世界了。由于古来的习惯和人类天生的惰性，喜欢守旧和苟安，所以，道德也就总是偏于一方，而不能保持其平衡。本来，私德的条目是传之万世而不变、放之四海而皆准的最純粹最完美的东西，当然不是后世所能改变的。然而，随着社会的发展，运用私德就必須选择場所，必須研究运用的方法，例如，人要飲食虽然千古不变，可是在古代，只有用手直接到口的一个方法，而到了后世，飲食方法，却有了千变万化。又譬如，私德之于人心，犹如耳目口鼻之于人身，根本不存在有用或无用的問題。只要是个人，就不能沒有耳目口鼻。除非在身体残缺不全者居住的社会，才有討論耳目口鼻有用无用的必要。既然不是什么残缺不全，也就用不着喋喋不休了。不論是神儒佛或耶穌教，都是在上古民智未开的时代所倡导的学說，在那个时代，当然是必要的。到了今天这个时代，如果全世界人类十之八九，仍然是残缺不全，則道德的教化也絕不可等閑視之，或者还要为此爭論一番。（儒者之道是教人以誠为貴，神佛之教是劝人眞心虔誠，这对无知的人民，是最紧要的事情。例如，对于智力尙未发达的儿童，或对不学无术的愚民，如果一律地告訴他們說，道德并不是什么可貴的东西，就会使他們发生誤解，而理解成道德是下賤

的，只有智慧才可貴。甚至还会誤解智慧，以致发生抛棄美德而追求奸智的弊端。这样一来，可能引起毁灭社会上人与人的正常关系的危险，所以对这种人必須反复强調道德問題。但是，如果把追求虔誠的私德作为人类的本分，以私德支配社会上的一切事物，其流弊也非常可怕。因此，必須分清地点和时間的条件，以期达到崇高的境域。）然而，文明的本旨，是随着人事的日漸繁杂而前进，所以不能停滞在上古时代的原始状态。現代人在飲食上，已經不能滿足于用手直接到口的方法，只要知道人之有耳目口鼻并不值得誇耀，那末也就自然会懂得只修私德并不能尽到做人之道。文明的特点是人事紛紜。交往越頻繁，思想活动也必然要复杂起来。如果認为仅仅用私德就可以应付社会上的万事万物，那末，看到目前妇女的德行大可心滿意足了。中国和日本，正派的家庭妇女，有很多是具有溫良謙恭之德、言忠信、行篤敬、而有处理家务才干的人。但是为什么不能讓她們出来承担社会公务呢？这就是处理社会問題，不能单靠私德的明証。总之，我的見解，并不是不輕視私德，把它当作生活小节，而是不同意我国人民一向所認为的那样，过分强調私德的作用，把它当作議論事物的标准。我的意思不是說私德无用而把它摒棄，而是主张在提倡私德的同时，必須强調更重要的智德的作用。

智慧和道德，恰象人的思想的两部分，各有各的作用，所以不能說哪个重要，哪个不重要。如果不是两者兼备，就不能算作完人。然而，試看古来学者的言論，十之八九违背了事实，錯誤地只提倡道德的一面，甚至有人竟极端錯誤地認为智慧是完全无用的东西。为社会着想这是最令人忧虑的弊端。当討論和要排除这个弊端时，却又遇到了一个困难。因为現在社会上，要討論智慧和道德的区别，糾正这种弊病，就必須首先划清这两者的界

限，分別指出其作用的所在。但是，在头脑簡单的人看来，可能会認为这种說法是輕德重智，貶低道德的价值，因而心怀不平；也許还有人誤解这种議論，簡单地認为道德是无用的东西。本来，为了社会的文明进步，智德两者都是不可缺少的，犹如人身之需要营养，粮食菜蔬和肉魚都是必不可少的。所以，現在提出智德的功用，討論智慧的重要性，正如劝告不知保养的素食者吃肉一样。劝人吃肉，必須說明肉的功能，講解粮食菜蔬养料的不足，更要闡明菜肉并用互不相悖的道理。如果这个素食者只片面地領会这个道理，竟忌吃粮食菜蔬，而专門吃魚肉，那就糊涂到极点了，不能不說这是誤解。我想古今的識者，并不是不知智德的区別，而只是唯恐发生这种誤解，故意避而不談。然而明知而不談，永远不能解决問題。无論什么事情只要合乎道理，不見得十人当中全都誤解，即或十人当中偶而有二三人誤解，也比不談强。为了怕二三人誤解，而妨碍了七八人見識的增长，这是不合理的。唯恐世人誤解，而把应发揮的議論隐藏起来，或者把自己的見解加以粉飾，使人分辨不清，玩弄一套所謂“順风使舵看人說話”的手段，那可以說是蔑視人类的行为。人类的智愚不会过于悬殊，世人虽愚，尙能分清黑白。那么，主观地認为他人愚昧，或臆測他人的誤解，而不把事情的眞相告訴别人，豈不是有失敬爱之道嗎？这是君子所不为的。只要自己認为是对的，就应該毫无顧虑地和盘托出，至于对与不对，可以一任他人的判断。这就是我之所以好辯和討論智德区别的原故。

道德是存在于人們內心的东西，不是外在的行为。所謂修身与愼独，都是和外界无关的。譬如，无欲、正直虽然是道德，如果为了惧怕他人的誹謗，或担心世人的攻訐，而勉强作出无欲和正直的样子，这不能叫做眞正的无欲和正直。攻訐和誹謗都是外

界的东西，受外物所制約的就不能称为道德。如果这样也称作道德，那末，在某种情况下可以逃避社会的耳目时，即使作了貪污枉法的行为，也就不算违背道德了。如果是这样，伪君子和眞君子就沒有区別了。因此，可以說道德是一种不管外界事物如何变化，不顧世人的褒貶，威武不能屈，貧賤不能移，坚貞不拔地存在于內心的东西。智慧和道德不同。它是和外物相接触，而考虑其利弊，如果这样作不利，則改用另种方法；自己認为便利，而多数人說不便利，就应立刻改变；曾經是便利的东西，如果又有了更为便利的，就应采取这个更便利的。譬如，馬車比轎子便利，但是如果懂得利用蒸气力，就应当制造火車。制造馬車，发明火車，研究其利弊而采用更有利的，这就是智慧的作用。象这样智慧和外界事物接触，适应情况灵活运用，和道德完全相反，是一种外在的作用。有德的君子独自默坐家中，也不能說他是坏人，可是，智者如果毫无作为不与外物接触，也就可以叫作愚人了。

道德是人的品質，它的作用首先影响一家。主人的品質正直，这一家人就自然趋向正直，父母为人溫和，子女的性情也自然溫和。偶尔亲戚朋友之間，彼此规劝，也能进入道德之門，但是，仅以忠言相劝使人为善的作用毕竟是极其狹窄的。也就是說，仅靠道德是不可能做到家諭戶晓，尽人皆知。智慧則不然，如果发明了物理，一旦公之于世，立刻就会轟动全国的人心，如果是更大的发明，則一个人的力量，往往可以改变全世界的面貌。例如，詹姆斯·瓦特发明蒸气机，使全世界的工业面貌为之一新；亚当·斯密发現了經济規律，全世界的商业因之改变了面目。传播的方法，可以通过口述，也可以利用書面。听到这种口述或者看到这种著作，而能实地施行的人，也就和瓦特、斯密一

样。所以，昨天的愚人就能成为今天的智者，世界上可以产生几千几万个瓦特和斯密。其传播之速和推行范围之广，絕不是用一个人的道德规劝家族朋友所能比拟的。有人說，陶瑪斯·克拉逊毕生努力废除了社会上贩卖奴隶的坏法律；約翰·华德消除了监狱的黑暗，这都是道德的力量，不能不說是功德无量。我回答，誠然不错。这两人化私德为公德，实在功德无量。当这两人历尽千辛万苦，想尽方法，或著書或疏財，克服艰难险阻，終于感动社会人心，完成了他們的伟大事业，这与其說是私德的功績，不如說是聪明睿知的作用。两人的功业虽然伟大，但是根据社会上一般人的观念来解释德字的意义，单純地来看道德，則不外乎是捨身救人的行为。假如这里有个仁人看到儿童落井，为了救这个儿童，牺牲了生命；而約翰·华德为了拯救数万人，也牺牲了生命，如果把这两人的惻隐之心作一比較，是沒有大小区别的。所不同的是前者为拯救一个儿童，后者是为拯救数万人，前者立了一时的功德，而后者留下了万代的功德。至于牺牲生命这一节，两者之間，在道德上是沒有輕重之分的。华德之所以能拯救数万人，留下万代的功績，是由于依靠了他的聪明睿智而发揮了私德的作用，扩大了功德的范围。所以，上述这位仁人是只有私德，而缺乏公德公智的人，而华德則是具备公私德智的人。說一个比喻，私德如同鉄材，智慧如同加工，未經加工的鉄材，只不过是坚硬沉重的东西，如果稍微加工，作成鎚子或鉄鍋，就具有鎚子和鉄鍋的功能。如果再进行加工，制成小刀或鋸，就有小刀和鋸的功能。如果更以精巧的技术进行加工，巨大的可以制成蒸气机，精細的可以制造表弦。如果以大鍋和蒸气机比較，誰能不認为蒸气机的功能大而可貴呢？为什么認为蒸汽机可貴呢？并不是因为大鍋、蒸气机的鉄材不同，而是認为加工可貴。如果只从鉄

制品的原料来看，大鍋、机器、鎚子、小刀都完全相同，然而，在这些物件之中所以有貴賤的区别，是由于加工的程度不同而已。权衡智德的对比关系也是如此。不論是拯救儿童的仁人，或是約翰·华德，单从他們的道德本身来看，是沒有輕重大小区别的。但是，华德对这个德行进行了加工，把它的功能扩大了。这个加工就是智慧的作用。所以，評論华德的为人，不能只称他是有德的君子，应該称他为智德兼备，甚至是聪明智慧冠絕古今的人物。假使这个人缺乏智力，一輩子只是蟄居斗室，抱着一本圣經讀到老死，他的德行也許可能感化了妻子，也許連妻子都感化不了。如果这样，又怎能有如此宏愿，而横扫了整个欧洲的坏风气呢？所以說，私德的功能是狹窄的，智慧的作用是广大的，道德是依靠智慧的作用，而扩大其領域和发揚光大的。

道德問題自古以来就是固定不变的。試举耶穌教的十戒来談，这十戒：第一、除了上帝以外不可承認有别的神；第二、不可跪拜偶象；第三、不可妄称耶和华的名；第四，当謹守安息日为圣日；第五、当孝敬父母；第六、不可杀人；第七、不可姦淫；第八、不可偷盗；第九、不可作假見証陷害人；第十、不貪不义之財。孔教的五伦是：第一、父子有亲，即父子相亲的意思；第二、君臣有义，即在主人和臣仆之間，遵守道义，不可冷淡无情义；第三、夫妇有别，即夫妻不可过于狎暱，有伤风化；第四、长幼有序，即年紀輕的要事事謙退敬老尊长；第五、朋友有信，即朋友之間不应有欺詐行为。这十戒和五伦，是圣人所定教义的大綱領，几千年来从未改变。自古以来，虽然盛德的士君子輩出，但对于这个大綱領只不过是加以注释，并未能另外增加一項。宋儒著作虽多，也未能变五伦为六伦，这就是道德条目簡少而永不移易的明証。古代圣人不仅是全部躬行实践这些教条，

而且还教导了别人。所以后人不論怎样刻苦力学，也不可能超出圣人以上，正如圣人說雪是白的，炭是黑的，后人又怎能改动它呢？关于道德的問題，好象是古人独占了专利权，后人只能为承銷商，除此之外是沒有别的办法。这就是为什么在耶稣孔子以后沒出圣人的原故。所以道德后来一直沒有改进，上古的道德和今天的道德，在性質上幷沒有变化。智慧就不然了，古人知其一，今人則知其百，古人所恐惧的，今人則輕蔑它，古人所感覚奇怪的，今人則認为可笑，智慧的領域日益广闊，自古至今創造发明多不可胜举，今后的进步仍然是无法估量的。假如古代的圣人活到現在，听到現代有关經济和商业的学說，或搭乘現代的輪船横渡重洋，或在瞬息之間听到电报传播万里以外的新聞等等，不消說，一定会感到惊訝的。甚至不必用蒸气机和电报来吓唬他們，就是教以造紙写字的方法，或讓他們看看木版彫刻的技术，就足以使他們五体投地了。为什么呢？因为蒸气机、电报、造紙、印刷等技术，全是后人的智慧发明的，而这些发明創造，并不是由于听到圣人所講的道德而实現的，这些事情是古代圣人作梦也未想到的。因此，如果单就智慧来說，古代圣賢不过等于今天的三岁儿童而已。

道德，是不能用有形的事物传授的，能否学得，在于学者內心的努力如何。譬如，对于經書上的“克己复礼”四字，即使教人知道这四字的意义，也不等于已經传授了道理。所以必須进一步闡明这四个字的意义。克己就是克制自己的私欲，复礼就是恢复本性認識自己的本分的意思。教师所能做的工作，就止于如此反复仔細說明这个道理，再沒有其他传道的方法。以后就在于各人的修养，或閱讀古人的書籍，或学习今人的言行而倣仿其德行而已。这就是所謂以心传心，即所謂道德的教化。教化本来是无

形的，究竟教化的效果如何，是无法測驗的。例如，有的人明明是在恣行私欲，而自己却認为是克制了私欲，有的人作了非分之事，而自己却認为是安分守己。他們是否这样認为，教师完全无能为力，关鍵在于学习者的存心如何。因此，听到克己复礼的講解之后，在思想上有人得到很大的启发，有人竟发生极大的誤解，有人蔑視它，也有人虽然了解却故意装模作样以欺人，这样千差万别的情况，眞伪異常难辨。如果有人虽然蔑視这个教訓，但在表面上却伪装以欺人，或者相信自己所誤解的一套，而把假的克己复礼信以为眞的話，旁人对他是无可奈何的。这时，因为沒有可以証明的准繩，只能对他說："要小心天报"，"要捫心自問"，除此之外更无其他办法。畏天和問心都是属于內心的事，眞怕天报或假怕天报，不是外人所能一眼看出来的。这就是社会上出現伪君子的原故。至于严重的伪君子，不但听到道德之說能够理解其意义，而且，自己还能高談道德，或注解經書，或談論天道、宗教，其理論可能达到爐火純青的地步，如果只讀他的著作，很可能認为后世又出現了一个圣人。但是，若观察他的实际行为时，就会吃惊其言行太不相符，其心劳智絀，令人可笑！如韓退之上佛骨表以諫天子，儼然象个忠臣，及至貶謫潮州，仍作詩文以表忠憤之气，但是，后来又从远方向京都权門致書，卑躬屈膝地要求再度出仕，可謂是个十足的伪君子！自古至今不論是中国、日本、西洋，如果列举一下，韓愈之流是不乏其人的。就在暢論論語的人中，就有巧言令色貪財好貨的，在信奉耶穌正教的西洋人中，就有欺騙无知、恫吓弱小，而企图名利兼收的。这类小人可以說是利用无形的道德沒有測驗的准繩，而出入道德之門，乘机販卖私貨的。这种情况，归根結底証明了道德的效能是不能控制人的。（書經有今文古文两种，秦始皇焚烧天下書籍，

書經也同归于尽，及至汉文帝时，济南老学者伏胜把自己記忆的二十九篇，公之于世，叫作今文。后来，拆毁孔子故居，从壁中发現旧本，称作古文。所以，現在的書經五十八篇中，有今古文各二十九篇。但是，現在把古文和今文比較起来，两者的体裁完全不同。今文晦澀难懂，古文平易明白，两者的文意語气，截然不同。任何人看来，都不能相信是秦火以前所流行的同一本書，其中必有一种是伪作的。特别是从壁中取出的古文，是在晋朝才流传于世，这以前，在汉代書中有一篇秦誓，是諸儒所引用的，到了晋代認为是伪書，便把它废除了。由此看来，書經的来历是不清楚的。但是到了后世，人的信仰逐漸巩固起来，全都認为这是圣人的著作。蔡沉在書經集传的序里說："圣人之心，見于書"，这不是太奇怪了嗎？蔡沉的意思可能是認为不必討論古文今文的区别，只要書中所載合乎圣人的意旨，就可以視为圣書了。可見今古两文中，必有一种是后世为迎合圣人心理而伪造的，也就是伪圣書。可知社会上不但有很多伪君子，而且还出現过伪圣人著作过伪圣書。）智慧就不然了，社会上智慧是丰富多采的，它可以不經传授而相互学习，也可以自然而然地引导人們进入智慧之門，这与道德的感化沒有两样，但是，智慧的力量，并不一定单靠感化的方式来发展它的作用，智慧完全可以通过有形的事物进行学习，可以明显地看見它的迹象。譬如，学加減乘除的方法，就可实际去运用加減乘除。听过水沸騰变为蒸气的道理，再学习制造机器利用蒸气力的方法，就可以制造蒸气机，并且制造成功之后，它的功用，就与瓦特所制造的机器是一样的。这就叫作有形的“智育”。因为这个智育是有形的，測驗时，也有有形的規律准繩。因此把智慧传授給人之后，实际运用上如果有不放心的地方，可以进行試驗。如果經过試驗仍不能实地使

用，可以再教导他实地使用的程序。总之，沒有一件不是可以用有形的事物进行教导的。例如，这里有一个数学教师，教学生用二除十二得六的算术，試驗学生能不能实地运用，可以給学生十二个球，叫学生分成两份，就能証明学生是否掌握了这个算法。如果学生把球分成八与四的两份，这就說明还沒掌握这个算法，这时就得再講解一次重行試驗。如果这次能把十二个球等分为各六个，这一課就算教完，学生所学得算法的技巧程度，和教师沒有两样，就象天地之間又出現了一个教师。其传习之快，試驗的明确，是可以用耳目見聞的。再如，試驗航海技术，可以使其駕船航海；試驗商业法术，可以使其买卖物品而視其盈亏；看病人是否痊愈可知医术的巧拙；从家庭的貧富可証明經济才能的高低；諸如此类，逐一观察其实际情况，就可了解是否掌握技术，这叫作“有形智术試驗法”。因此，智慧是不可能伪装而欺世騙人的。不道德者虽然能伪装为有道德者，但是愚者却不能伪装为智者，这就是世上为什么伪君子多而伪智者少的緣故。社会上也許有不少这样的例子：如有的經济家，能暢談天下的經济而不能料理自己家务；有的航海家理論十分高明，而不会駕駛船只。这种人虽然似乎是所謂伪智者，但是，社会上一切事物的理論和实际，毕竟是一致的。只是在道德的問題上，缺少可以检驗理論和实践脫节的准繩而已。在智慧的領域內，縱然会出現这种伪智者，但仍然有查明其眞伪的方法。如航海家不能駕船，經济家不善料理家务，这种人必定是还沒有掌握眞正的技术本領，或者是另有妨碍其发揮技能的原因。（例如，經济家好奢侈，航海家身体虛弱，技术本領虽高但不能实地运用等。）由此看来，不論是技术本身或是妨碍技术发揮的原因，都是有形的。所以，要查明其情况，証实是否眞正掌握了技术，并不困难。既能証实眞伪，就可

以采用从旁講解教导的方法，也可以由自己鑽研并向别人学习。总之，在智慧的世界里，沒有伪智者的立足之地。所以說，道德不能以有形的事物教人，也不能以有形的事物考察其眞伪，只能在无形中感化人。而智慧是却能以有形之物教人，以有形之物証实其眞伪，同时又能在无形中感化人。

道德是根据内心的努力与否而有所进退的。譬如，有两个少年，都是生长在农村，都是性質朴素誠实毫无差别。他們为了經商或求学来到城市，最初，共同择友而交，择师而学，看到城市人情之刻薄也曾背地里慨叹过。但是經过一年半載之后，一人改变了原来的农民本質，沾染了都市的浮华，終于放蕩堕落，貽誤終身；另一人則不然，修身日严，品行始終如一，未尝失去农民的本性。这样，两个人的德行显然有了天渊之别。这种情况，从在东京求学的学生中，就可以看到。如果这两个少年留在故乡，他們都是誠实的人，天长日久，都将成为有德的老实人，可是，他們在中年以后，一人从有德变成了无德，另一人則能善保其身。現在如果寻求其中的原因，并不是二人的天賦有所不同，而且，他們所交往的人相同，求学內容也相同，所以也不能归咎于教育。那末，为什么他們的德行如此悬殊呢？这是因为其中的一人，在道德上忽然改变方向开倒車，另一人則保持而不失其本来面目。并不是外物的作用有强弱，而是在內心修养上有了努力与不努力的差别，因而造成了一个后退，一个前进。例如，有人从少年时代就放蕩冶游，杀人越貨，无恶不作，无人理睬，以致在社会上几乎无法容身，但因后来猛然醒悟去邪归正，痛改前非，开始考虑日后的个人前途，竞竞业业，后半生变成了一个有用的人。分析这种人一生的行事，显然可以划分两个阶段，前后判若两人，好象在桃木本上嫁接梅枝成长之后，但見梅花滿树，而无从辨識其根本为桃

木。社会上这种例子很多，如从前的賭徒，現在却吃斋念佛，大流氓无賴汉变成了誠实的商人等的事例幷不稀罕。这些人幷不是受到别人的教导而回心轉意，而是由于內心的覚悟而悔改的。又如，往昔熊谷直实斬杀了平敦盛之后，归依佛門；某猎人打死了怀孕的猿猴，毕生不再打猎等等。熊谷既然归依佛門，就是念佛的行者，而不是旧日的慓悍武夫；猎人既然棄枪把鋤，就是善良的农民，而不是往日的杀生者。从武夫变为念佛行者，从杀生者变为善良农民，这种事情幷不需要别人教导，而是在一轉念之間就可以作到的。德与不德其間不能容发。至于智慧就迥然不同了。人初生下来是一无所知的，不学习就不能进步。如果把初生儿放在曠无人烟的山野上，即使幸而不死，他的智慧也必和禽兽相差无几，甚至連黄鶯筑巢这种本領，只凭沒有受过教育的人的努力恐怕也是作不成的。所以人的智慧完全在于教导，如果教导有方，其前途是无可限量的，幷且，一旦有了进步，就不会再回来。比如，两个少年天賦相同，如果进行教导就可以共同进步。如果两人的进步有了快慢，这可能是由于他們的天賦不同，或是教授方法不同，或是两人的勤惰不同而造成的。即使有了某种条件，也絕不可能由于內心的努力而馬上打开智慧之門。昨日的賭徒，虽然能变成今天的念佛者，但是，人的智愚，若不与外界接触，絕不会一朝一夕之間发生变化。再如，去年的拘謹者可能变成了今年的浪蕩儿，不复保留拘謹的形跡，但是，人的既得知識，如果不是患了健忘症，是不会消失的。孟子所謂“浩然之气”，宋儒所謂“一旦豁然貫通”，禅家所謂“悟道”，这些都是在无形的內心中无形的功夫，无从見其具体形跡。但在智慧的領域里，絕不会因一旦豁然开悟，就能象浩然之气那样发揮其巨大功用。瓦特发明蒸气机，亚当·斯密首倡經济学說，幷

不是独居默坐，一旦豁然而开悟的，而是积年累月研究了有形事物的道理，由一点一滴逐漸形成起来的。縱令达摩大师面壁九十年，也不能发明蒸气机和电报。即使現在的古典学者們讀破中日的万卷經書，掌握了以无形的恩威治民的妙法，也不能立刻通晓現代世界通行的經国济民之道。所以說，智慧是学而后进步，不学就不能进步，已經学会，就不会退步；而道德就不同了，它既难教又难学，并且是由于內心的努力与否而有所进退的。

社会上的道德家曾这样說：道德是一切的根本，社会上的任何事业，若不依靠道德就不会成功，如果有了道德修养，则将无往而不利。所以道德是不可不教，不可不学的。社会上一切事业都可以暂时放下，而应該首先修积道德然后再談其他問題。世上如无德教，犹如暗夜无灯，就无从辨别事物的方向。西洋的文明是由于德教的成果，亚洲的半开化和非洲的野蛮也是由于修德的深浅而使然的。德教犹如寒暑，而文明如同寒暑表，前者一有变化，后者立刻起反应，道德增长一分，文明也随着上升一度云云。他們为不德而悲叹，为不善而忧伤，或主张应容納耶稣教，有主张恢复业已衰微的神道，或主张推广佛教等等，儒家有儒家的說法，国学家又有国学家的論調，众說紛紜，莫衷一是，其忧伤焦灼情况，有如水火之即将波及家門眞是狼狽不堪！但是，我有另外的看法，我認为可以抓住事物的极端，但不能以此作为議論的唯一目标。現在如果以不善不德的极端情况作为唯一目标而欲进行挽救的話，这固然也好象是燃眉之急，然而，只是挽救这一方面的缺陷，还不能算做到了一切。这正如人只获得了从手直接到口的食物，还不能說是达到了人类的全部生活一样。如果以事物的极端作为議論的目标，则德教也是不解决間題

的。假如，現在只以德教作为文明的根本，使全世界人人都誦讀耶穌的圣經，除讀經以外无所事事的話，又将怎样呢？如果盛倡禅家不立文字之教，使天下人們都忘了文字，又該怎样呢？如果有人只知背誦古事記和五經，专門学习忠义修身之道，連謀生的方法都不懂，这样，能說他是一个文明人嗎？如果一个人捨棄了五官的情欲，甘愿忍受艰苦，不知人間世界为何物，能說他是个开化了的人嗎？又如常見路旁有三只石猴雕象，一只蒙着眼，一只堵着耳，一只遮着口。这可能是表示不見不聞不言的忍耐之德的寓意。假若按照这种意义解释，則人的口耳目便成了不道德的媒介了，好象天之生人，就賦予了不道德的工具。如果口耳目是有害的，那末，手脚也将成为作坏事的工具了。这样看来，盲聋哑也不能算作完全的善人了，最好是連四肢的机能也都去掉。不，与其創造这样残缺不全的生物，倒不如使世界上根本沒有人类，才是尽善尽美。但这能說是造化的規律嗎？我不能不有所怀疑。但是，誦讀耶穌的圣經、信仰不立文字之教、尊崇忠义修身之道、捨棄五官肉体情欲的人，都是德教的忠实信徒。这种对德教坚信不疑的人縱然是无智的，也沒有理由責备他是坏人。責备无智是智慧的問題，和道德沒有关系。所以，如果极端地說，从德教上看来，凡是缺乏私德的人，都是坏人，德教的目的似乎只在于減少这种坏人。然而，如果广泛地考察人心的活动，并詳細分析所表現的事实，就有理由認为不能单把減少这种坏人的一件事，叫作文明。譬如，現在以乡間人和城市人作一比較，衡量一下其私德，究竟孰多孰少，虽然很难确定，但是，根据社会一般的輿論，总是認为乡村的风俗純朴可爱。即使不喜爱乡村的人，也不会認为乡村的道德浇薄而城市的风气純厚。若以上古与近世比較，或以儿童与大人比較，也是如此。但是，一談到文明

問題时，則无人不認为城市是文明的，近世是文明进步的。所以，文明与否是不能单純以坏人的多寡来判断的。同时也可以証明，文明的根本并不在于私德一方面。但是，那些道学家們的議論一开始就趋于极端，思想偏狭不留余地，不知文明的宏大，不知文明的复杂，不知其动向，不知其进步，不知人心的变化多端，不知智德有公私之别，不知公私相互制約和相互均衡的关系，更不知把一切事物綜合起来全面地判断得失的方法，只是一心一意想减少社会的坏人，結果陷入錯誤的見解：要使現代人回复到上古时代的人，使都市变成乡村，大人变成儿童，众生变成石猿。本来，神儒佛和耶穌教的本旨，并不是如此偏狭，只是，在世上一般传教和信教当中，人心的反应上，終于不免有这种弊端。这个情况，恰如对一个严重胃酸过多的患者，不論給予任何飲食，都被酸化而不能获得营养效果。这并不是飲食之罪，而是疾病所造成的。学者必須認清这个道理。

如果寻究那些有識之士，为什么深忧世間不道德的話，就可以知道，他們竟把社会上的人都看作坏人，而力图挽救这种趋势。这种仁慈心腸，原是可貴的，然而把世人一律称作罪孽深重的凡夫，这只是随便云云。其实未必尽然，人生在世也并不是只作坏事。古今世界不論任何善人，也不能保証毫无恶行；不論任何坏人，也不能說他一点好事都沒做。綜观世人的生平行为作一比較，总是包括善恶两方，而善的方面要多一些。正因为善行較多，所以社会的文明才能逐漸进步。而且这些善行，并不完全由于德教的力量产生的。引誘人作恶的企图未必都能达到目的，同样地，企图誘人为善，也未必能够导人于善。总之，人心的善恶，在于每个人內心的努力，并不是他人可以任意左右的。在教化尚未普及的上古时代有善人，智力尚未发达的儿童，多半是誠实的，因此，不能不認为人的本性

是善的。德教的最大目的，只在于不妨碍这个善的发展而已。家庭朋友間的劝善規过，并不是从外部灌輸这个人天性中所无的东西，而是教給他怎样排除为善的障碍的方法，使他自己努力来归到自己固有的善而已。所以，道德不是单純依靠人为的教誨可以造成的，而是由于学者的自修产生的。所謂德行，在本章的开头已經說过，是被动的私德，归根結底，就是要一个人徹底去掉一身的私欲，不貪財、不盜窃、不欺詐、不慕虛名、心地純洁，为了誠，可以捨棄自已生命的意思，也就是所謂的牺牲精神。牺牲精神当然不是不好，这和那些貪婪詭詐夯兇极恶的不道德行为，是不能相提幷論的。但是，在人的品質中，这种牺牲的善心和这种不德的恶心之間，尙有許許多多情况。在前一段中，曾把智德的內容分为四类，若詳細分类，那是举不胜举的。恰如把善恶比作极热和极寒的两极，中間不但有春秋，还有薄暑和微寒，冷暖之間有着无穷层次。如果人类能够保全其天性，則早应摆脫极寒的恶心而跃居于高尙的地位了嗎？人沒有盜詐之心，算得上什么美德？沒有盜窃欺詐等恶行是理所当然，根本就不能算是人类的品德。象那种貪吝詐盜穷兇极恶者，徒具人之名而无人之实。这种思想如果存于內心，則必然受到社会的輕蔑，如果表現为行动，則必須用社会的法律加以制裁。总之，因果报应都是十分明显的，可以說是外备懲恶之具，內存劝善之机。然而，現在却只教人以私德，使万物之灵的人类，仅仅努力避免这种非人的不道德行为，幷且以避免这种行为当作人生的最高准則，企图只用这种德教来籠絡天下人心，反而使人們天賦的智力衰退，这种行为就是蔑视人，压制人，从而阻碍人的天性的发展。人心一旦受了压制，就难以重新振作起来。如"一向宗"之流，以"凡夫"自居，企图依靠他力，以求得极乐的来生，专心致意念誦南无阿弥

陀佛六字，除此以外无所事事。汉学家醉心于孔孟之道，除誦讀經書以外也无所作为；皇学家信仰神道，除鑽研古書以外也毫无用心；洋学家們迷信耶穌教忘了日新不已的学問，除誦讀圣經以外也毫无事事；这些都是"一向宗"之流。当然，这些人信其所信，各修一己之德，可以美化人間交际的风气，对社会也是有裨益的，并沒有理由責难他們无用。不过，文明事业好比是智德的担子，人人都应分担，只是信教而修一己之德也就是担起了担子的一头，尽到一头的責任，但这只不过是信其所信而已，还难以逃避应作而不作的罪責。这恰似有脑子而沒有神經，保全了头而失掉了臂一样。这种人毕竟还不是尽到人类的本分，不是完成了人类天性。

如上所述，私德不是可以依靠他人的力量輕易养成的。即使可能养成，如果不依靠智慧也是徒然的。德和智，两者是相輔而成的，无智的道德等于无德。以下举例証明这个問題。現在的学者为什么篤信耶穌教而認为神儒佛迂闊呢？是因为教有邪正的区别嗎？孰正孰邪我不知道，本書的目的也不是要討論这个問題，所以姑置不論。若就其对人民思想所起的功效来說，耶穌教也未必永远有力量。例如欧洲的传教士到东洋各島和其他野蛮地区传教，使当地土人改变了宗教信仰的例子，历来已經有不少。然而直到今天，土人依然是旧日的土人，其文明情况根本不能和欧洲相比。一群赤身裸体不知夫妇区别的土人，聚集到教堂，給一母多父所生的孩子举行耶穌正教的洗礼，这只不过是改变宗教信仰的仪式而已。即使偶尔在某一地区有了文明的开端和进步的趋向，这种文明也必然是随着传教士传授的文学技术而进步的，絕不是单純由于宗教关系而产生的，因此，宗教只能說是表面的仪式。再从另一方面来看，在神儒佛教教育下的日本人民，只是不能称作文明而已，从日本人的心术来講，不能說全是

坏人，也有很多正直的人。从这点看来，神儒佛教不見得沒有力量，并不見得只有耶穌教有力量。那么，为什么要說耶穌教对文明有益，而神儒佛的道理迂闊呢？学者的看法似乎前后有些矛盾。假若寻求这种議論发生的原因，并分析他們意見的內容，也許是因为耶穌教是流行于文明国家，可与文明相輔而行，而神儒佛之道是流行于不文明的国家，不能与文明相輔而行，所以才說后者迂闊，前者有利吧。可是，宗教的流行与不流行，并不在于宗教本身的力量强弱，而是在于裝飾宗教、为宗教增光的智慧作用巧妙不同而已。西洋各国信奉耶穌教的人，大都受过文明的教育，尤其是传教士，并不是只会讀圣經，而且是受过学校教育，具有一定的文学艺术修养的人。所以，以往曾到外国作传教士的人，今天就能在本国从事法律工作；今天在教堂講道，明天就可能到学校当教师。因为法俗兼备，在传教的同时附带教授学术技艺从而提高人的智慧，因此，才能和文明并行不悖。人們所以重視耶穌教，并不仅仅是信仰其十戒，而是因为传教士的言行并不迂闊而能适合于今天的文明，所以才信仰它。假使耶穌教的传教士不学无术，和我們的山寺和尚一样，即使他的行为端正如圣人，朝夕不停地背誦新旧約圣經，哪个文明人士会信仰这个宗教呢？即或有信仰它的也不过是手数念珠口誦阿弥陀佛的村嫗野夫之輩而已。在这类人的眼里，不論耶穌、孔子、释迦和大神宫都沒什么区别，甚至把狐狸也当作神佛合掌而拜，听到連意思都不懂的經文，也能感激流泪。对这种愚民，还能施什么教，收到什么效果呢？絕对收不到文明的效果！即便深入到这种愚昧落后的人中，强行传授耶穌圣教，向他們講經說法，甚至施財誘导他們，也可能逐漸有人相信，但实际上这也不过是在佛教中添設了一个耶穌教派而已。这絕对不符合有識之士的愿望。有識之士的

意見，必定是要招聘博学多才的传教士，在学习宗教的同时学习他們的文学技艺，以提高我国的文明。要知道，文学技艺是属于智慧的范畴，传授智慧，不一定非耶稣教的传教士不可，只要向有智慧的人学习就行。那末，認为耶稣教有利，神儒佛迂闊的見解，这豈不是有識之士的誤解嗎？我并不是厌恶耶稣教传教士，只要是有智慧的，不管他是耶稣教传教士也好，普通的教师也好，并沒有爱憎之分，只是欢迎博学多才品行端正的人而已。假使除耶稣教传教士以外，世界上再沒有正直的人，当然一切事情只好向传教士学习。但是，耶稣教不見得是正人唯一的所在。广大的世界里，自然也有許多博学正直的仁人君子，任凭人們自由选择，有什么理由非专向耶稣教寻求不可呢？总之，并不是宗教本身有什么利弊，而是由于信教人的智慧高低而其价値有所不同。不論是耶稣教，或者佛教，如果到了愚人手里，只能为愚人所用。今天的神儒佛教正因为掌握在神職僧侶和儒者手里，由他們来教化今天的人民，所以才陷于迂闊。如果使这些人（虽然很难做到）努力学习，用文学技艺装飾他們的宗教，能够使文明人也听其說教，則这个宗教必然立即声价百倍，甚至普遍受到景仰。用比喻来說，宗教如同刀，奉行宗教的人民如同工匠，虽有利刀如果落在拙工手中就沒有用处。不文明的人就是有了德行，也不能发揮文明的作用。那些講德行的識者們，可以說是把工匠的巧拙，誤認为是刀子的利鈍了。所以說，私德須依靠智慧才能发揚光大，有了智慧的指导，私德才能卓有成效。如果智德不能兼备，則社会文明就无从設想了。

討論汲取宗教的得失，虽然不是本章的目的，但因在論述中牵涉到这个問題，只好順便談一下。无論要求得到什么事物，总是为了取得我所沒有的，或者我所缺少的东西。比方有两个要

求、需要决定先后緩急时，应該首先观察我們現有的情况，考慮哪个是我們完全沒有的，或二者之中哪个是最缺少的，然后决定其先后緩急。幷不是需要这一个而不需要那一个，而是二者都需要，只是应有先后緩急之别罢了。前面已經談过，文明是一国人民的智德表現在外部的現象。日本的文明，还远不及西洋各国，这是普遍承認的。然而，日本未能达到文明，是因为人民的智德不足，为了达到这个目的，必須追求智慧和道德。这就是目前我国的两个要求。因此，进步的学者必須广泛地观察日本全国情形，衡量輕重，分清孰多孰少，否则，就不能分清先后緩急。无論如何不明智的人，也不会認为日本全国人民道德不足而智慧有余。关于这一点，有很多明显的例子，举不胜举，不过，为了便于說明，下面提出一二例。本来，在日本流行的德教是神儒佛，在西洋流行的德教是耶穌教。耶穌和神儒佛的学說虽然不同，但是，在其以善为善，以恶为恶的主旨上，彼此之間是沒有多大差别的。正如，日本認为雪是白的，西洋也說是白的，西洋認为炭是黑的，在日本也是黑的。关于德教問題，东西两洋的学者都在爭相宣揚自己的教义，或著書立說，或駁斥異說，迄今仍爭論不休。从爭論的情况来看，可以証明东西两洋的德教沒有多大的优劣。两种力量如果相差悬殊，无法匹敌，根本就爭論不起来。从未看过牛和貓角斗，也从未听說大力士和小孩摔跤，爭斗必在双方力量不相上下的情况下发生的。耶穌教是以西洋人的智慧来修飾維护的宗教，所以其精巧細密絕不是神儒佛教所能比拟的。但是，当西洋传教士来到日本，极力宣揚耶穌教，排斥神儒佛，企图爭得地位的时候，神儒佛的学者不甘示弱，也著書立說以与之相抗衡，終于形成喧吵爭論的局面。这是什么緣故呢？这是因为西洋的德教不見得就如牛和力士，日本的德教也不見得就象貓和

小孩，幷証明了东西双方的德教是正处在不相上下的地位。誰为高，誰为下，我倒不想过問，但是我們日本人信奉自己的宗教，受这种德教的薰陶，若在私德的厚薄上与西洋人比較，即便不是伯，也必是仲。若离开宗教問題而单从事实来看，在不文明的日本人中可能成伯的，反而会比西洋人多。所以在我国，道德縱然不足，但显然不是燃眉之急。然而智慧方面則完全不同，以日本人的智慧与西洋人两相比較，从文学、技术、商业、工业等最大的事物到最小的事物，从一数到百或数到千，沒有一样能高于西洋，沒有一样能和西洋相比拟的，幷且也沒有人敢和西洋較量一番的。除了天下至愚的人以外，沒有人会認为我国的学术、工商业可以与西洋列强幷駕齐驅的。誰能以排子車和火車相比，又誰能以日本刀和洋枪相比較呢？我們还在流行阴阳五行之說的时候，他們已經发現了六十个元素。我們还在以天文卜吉凶，他們已經制造了彗星历，幷进而研究了太阳太阴的实質。我們認为人是居住在不动的平地上，他們已經知道地圓而且是轉动的。我們認为我国是至尊的神洲，他們已經足跡遍于全世界，到处开辟疆土，建立了殖民地，政令商法之齐备，远比我們优越的东西很多。所有这些問題，按目前日本的情况来看，沒有一件可向西洋誇口的。日本值得誇耀的，幷非天然物产，只有山水风景而已，至于发明創造，簡直是聞所未聞。如果我們沒有同他們竞爭的意图，西洋人也不会和我們竞爭。西洋人对本国的事情虽然很自負，但是从未听过他們誇耀火車便利，而駁斥排子車不便利，这是因为两者之間的智慧相差太远，象牛和貓一样，是不会发生爭端的。由此看来，目前我国所迫切需要的不是智慧是什么呢？这是学者应該深刻考虑的。

再举一个例子。乡村里有一个人物是个旧藩士族。在废藩以

前，每年的俸祿有二三百石，事君忠，事亲孝，夫妇有别，长幼有序，举债必还，交友必謹，从未作过亏心事，更沒有欺詐盜窃的行为。虽然有时曾仗势欺压过庶民百姓，但認为这是由于成分的关系，是天經地义的事于心无愧。其他如治家勤俭，修身严謹，弓馬刀枪百般武艺无一不通，只是目不識丁。这种人現在应該怎样对待呢？是教之以德？还是授之以智？如果对他进行道德教育，突然授以耶稣的十戒，他对于前四条，或許因为这是他生平聞所未聞尙可以接受，但是，听到第五条时，他一定会說，我本来就孝敬父母，我也沒有杀人的意图，又怎能做出姦淫和偷盜的行为呢？这样逐一加以反駁，是不会心悅誠服的。当然耶稣的教訓，并不仅仅是这十条戒律，必然有其深奥意义。孝敬父母自然有孝敬的方法，不杀人也有不杀人的道理，不姦淫有不姦淫的意义，不盜窃有不盜窃的意义。所以，对他講解这个道理，能够反复仔細地講解透彻，也可能使他心里有所感动。但是，关于德行方面，从这个士族平生的行为看来，至少也有相当的心得。然而从另一方面看看他的智慧，可以說完全是空虛的。他也許能辨别五色，但根本不懂天然七色的道理；虽然也能嘘寒問暖，但不懂寒暑表升降的道理；虽然飲食有时，但不懂鐘表的用法；除自己家园以外不知有日本，除日本以外不知有外国；这样的人怎能了解国內的形势？怎能懂得外交呢？只知慕古风，守古法，一家之內恰似一个小天地，眼界所及，局限于家庭之內，从未迈出家門一步，对于世界万物完全是一无所知。废藩一举推翻了这个小天地，今天这些士族已經是到了日暮途穷的地步。如果評論这样的人物，只能說是愚而直，此外沒有其他更恰当的評語了。这类愚直的人，不限于旧藩的士族，社会上也有很多这类人，这是众所周知的，也是学者和政府引以为忧的。然而，那些講德行的識者，为什么还

对这些愚民忙于传授耶穌教，想来提高他們的道德，而对他們的智慧却反而置之不問呢？或許在識者的眼里只看見愚而不直的人。但是，社会上愚而直的人仍然很多。識者对于这类人将采取什么办法呢？是否是想使其直的更直，愚的更愚呢？这种做法眞可謂不分先后緩急。洋学家們不是常常譏笑日汉古学家的迂闊嗎？为什么譏笑呢？无非是責备他們缺乏智慧。但責备別人却自蹈其复轍，自己的主张，自己又把它推翻，眞是糊涂之至。

宗教是随着文明进步的程度而不断变化的。如耶穌教最先是在罗馬时代兴起的，罗馬的文物虽曾盛极一时，但是从今天的文明水平来看，当时不过是个野蛮无知的社会而已。所以耶穌教在那个时代，能适应人們的智慧，提倡了荒誕的学說，社会上既无責难，也不感觉惊訝，而在几百年之間随着时代的变迁，逐漸获得了人們的信仰。在这期間自然也得到了一种权力，因而控制了人民的思想。这种情形，恰如暴虐政府用专制手段压迫人民群众一样。但是，人类智慧的发展力量好象奔騰的江河急流不可抑制，宗教的权力終于衰微。这就是在十六世紀开始的宗教改革。这个宗教改革，亦即排斥罗馬天主教，而产生了“新教”(Protestant)新宗派，从此以后两派互相对峙，以目前的形势来看，似乎新教方面逐漸取得了优势。这两个教派，本来是出于一个耶穌教，其信仰的对象也是相同的。但新教之所以兴盛，是因为簡化了宗教的仪式，废除了历来的虚妄之說，順应了近世的人心，符合了知識进步的要求。总之，旧教是浓厚而近于愚頑，新教是澹泊而生气勃勃的，两者的差別只在于此。这可以說是反映了古今人心文化的不同。

如果按上面所述那样，則应該是在欧洲各国文明先进者一定信奉新教，落后的信奉旧教，但事实却絕对不然。例如，現在的

苏格兰和瑞典人民很多迷信妄誕之說，远不如法国人顯敏活泼。因此，不能不說苏格兰和瑞典不文明而法国文明。但是，法国信奉旧天主教，而苏格兰和瑞典却信奉新教。根据这种情况看来，在法国如果不是改变天主教教风，以适合于法国人的风气，那就是法国人把宗教置之度外而不加重視。新教在苏格兰和瑞典，也必定要改变它的性質，而适应人民的愚頑情况。很明显，宗教毕竟是随着文明的程度而改变其形态的。

日本也是如此，如从前的“山伏教”和“天台眞言宗”，专門宣传不可思議之說，說什么“結水火之緣”，或說什么修“加持祈祷的妙法”等以蠱惑人心，古代人民曾經迷信过这些无稽之談。但到中古“一向宗”兴起以后，談論不可思議的就逐漸减少，“一向宗”的教风以簡单淡泊为主，适合了中古时代的文明，因此便压倒了其他各个宗派，占了上风。这就証明了，世界的文明如果逐漸进步，則宗教也必定趋向簡单淡泊而逐漸合乎道理。假設弘法大师再生于今日，使其再提倡曾經蠱惑古人的不可思議之說，則明治年代的人，相信它的一定极少。所以，今天的人民正适合于今天的宗教，宗教旣滿足了人民，人民也滿足于宗教，双方互相适应。如果今后日本的文明逐漸进步，認为現在的一向宗也是虛誕而摒棄它，則必然能产生另外一种“一向宗”。也許可能把西洋所流行的宗教原封搬来。总而言之，宗教的問題不必多費心思。不論学者竭尽力量，政府使尽权力，也是无可如何的，最好是听其自然发展。所以，企图著書写文章以論宗教的是非正邪，或制訂法律以管理宗教的人，可以說是天下的至愚蠢者。

有德的善人，不一定为善，无德的恶人，不一定作恶。从古代西洋各国的历史中可以看到許多宗教战争的例子。其中最严重

的叫作“宗教迫害（Persecution）”，也就是杀戮異教徒。古来，在法国和西班牙这种例子最多。据說著名的“巴托罗繆”（Bartholomeu）大屠杀，八天之內就杀戮了五千无辜的人民。（詳見拙著西洋情况第二篇法兰西历史）其残酷达到了极点。但是，进行屠戮的本人，本来都是虔誠信仰宗教的，在信仰这一点上，他們是俯仰无愧的，也就是所謂不欺暗室的善人。如此善人竟作出如此大坏事是什么道理呢？这不是私德不足，而是缺乏冷静的理智。如果把权柄授給愚人，任其所为，那么不論多大的坏事，都会做出来的，可以說是人間世界上最可怕的恶魔。此后各国文化逐漸提高，現在再也不会出現宗教迫害这样的事件了。不是古今的宗教有所不同，而是由于文明水平的高低所使然的。同是一个耶穌教，古时，为了这个宗教而杀人；而現在，却用这个宗教来救人，这是什么原故呢？除了从人的智愚去寻求原因之外，是别无办法的。所以，智慧不仅能增加道德的光輝，而且还能保护道德，消灭罪恶。不久以前，在我們日本的水戶藩中，曾发生正党与奸党的問題，它的根源現在暫且不談，总之，是由于爭論忠义两字而分成两个党派。情况与宗教之爭論并无二致，所謂正，所謂奸，并不在于字面的意义，不过是称己为正，称人为奸而已。两党都行忠义之事，如果单从个人的言行来观察，多是赤胆忠心之士。例如，当他們失敗时，都能从容就死，毫无懦怯表現，就可以証明他們不是伪君子。然而在近代因意見紛歧而残杀无辜人民的，以水戶藩为最多，这又是善人作恶的一个例子。

德川家康承乱离之后，櫛风沐雨，历尽千辛万苦，奠定了三百年的太平基业，使天下安如泰山，直到今天，无人不称其丰功伟业。回想当足利末期，国內紛扰之际，織田、丰臣等虽然战功显赫，仍未能平定大局，如果沒有家康力挽狂瀾，不知几时才能

太平！的确，家康不愧为开辟三百年太平的父母。然而，如果論其私人道德，却有不少令人不齿之处。例如他违背太閤的遺命，有意不守大阪；不仅不遵照遺嘱輔佐秀頼，反而养成其放蕩昏庸；应剷除石田三成而不剷除，故意留下以为后日打倒大阪的媒介等，都說明他具有最大阴謀。从这一点来看，在家康的身上，似乎沒有一点道德。然而，由于这种不德却奠定了三百年太平基业，拯救了全国人民免遭涂炭，这不是千古奇談么？再如賴朝也好，信长也好，如果从其个人的行为来論，則有很多残忍、刻薄、伪詐和反复无常等罪恶的行为。但是，他們都能制止一时的紛乱，化干戈为玉帛，减少了人民的死亡，这是什么原故呢？这就証明恶人不見得不能作善事。总之，这些历史英雄在私德方面虽有缺点，但他們都是以聪明睿智的才能完成了大善事的人物。所以，不能单看一点瑕疵而評論全璧的价值。

总括以上所論，道德只是个人行为，其功能涉及的范围是狹窄的，而智慧則传播迅速，涉及的范围广泛。道德規范一开始，就已經固定下来，不能再有进步，但智慧的作用，却是日益进步永无止境的。道德，不能用有形的方法教誨人，能否有德，在于个人的努力。智慧，則与此相反，有各种試驗方法可以識別人的智愚。道德有突然的变化，智慧則一經掌握就永不丧失。智德必須互相依賴才能发揮其功能，也就是說，善人也有作恶的，恶人也有行善的。道德的传授，虽然沒有有形的方法，劝戒的范围也局限于亲族朋友之間，但其风化所及却非常广泛。有閱讀万里以外出版的著述得到很大启发的，也有听到古人的言行，进行自修，因而改变了心术的，所謂聞伯夷之风而立就是如此。作为一个人，如果不蓄意害人，就可不修养自己的道德么？不为名，不为利，这原是人类应有的道德。为了防止自己产生恶念，应該象勇

士之对敌作战，象暴君之压制人民，努力克制，見善勇为应象守財奴之貪得无饜。这样，既能修养一身，又可教化一家，如果尙有余力，还可推己及人，引导众生进入道德之門，以扩大道德的領域。道德不仅是人类的天职，而且具有促进文明的巨大功能，所以世上的传教士劝善講道，的确是件好事。但是，如果仅以道德为幌子，企图籠絡天下人心，甚至在德教之中別立門戶，企图排斥異己独覇世界教权，并且还侵犯智慧的領域，把人类的神圣天职局限于德教一事，而且在德教中“只此一家并无分店”，企图以此束縛人們的思想，限制人們的自由，把人們置于无为无智的境地，而扼杀眞正的文明，这是我所最反对的。用被动的私德促进世界的文明，造福于世人，这只能是偶然的美事而已。譬如在自己的土地上建筑房屋，偶然成为邻家的墻壁，对邻人虽然极其方便，但建筑房屋原是为自己，而不是为了邻人，只能說是无意中給人家带来方便而已。修养私德，本来也是为自己，而不是为他人，如果是为他人而修德，这就要成为道德家所討厌的伪君子了。所以，道德的本分是在于修身，修身而有益于文明，只是偶然的美事。企图依靠偶然的事物来支配一世，可以說是极大的錯誤。人生在世，不能以独善其身为滿足。試問，有德的君子，每日的衣食所需从哪里来呢？上帝的恩泽虽然宏大，但衣服不是山上生长的，食物不是天上掉下来的。况且世界文明不断进步，因而它的好处也不止于衣服飲食，还有蒸汽机电报以及政令商賈的好处等等，所有这一切沒有一个不是智慧的惠賜。根据人权平等的道理，根本不应該有坐享其成。如果有德的君子可以象瓢瓠那样挂起来不吃飯，那就不在話下了。否則只要吃飯穿衣，只要还希望利用蒸汽机、电报以及政令商賈的好处，就应承担一定責任。即使物質享受已經滿足，个人私德已經修好，也不应該苟安

于现状，所謂滿足，所謂修好，仅仅是在目前的文明情况下而言，显然尚未达到登峯造极。人的精神发展是无止境的，造化的奥妙是有規律的。以无限的精神研究固定的道理，終于会把天地間的万事万物，不分有形无形毫无遺漏地包罗在人的精神之內。如果到达这个境界，区区智德的界限还有什么值得討論的！这正是“人天并立”的境界，天下后世終有一天会达到这种境界。

第七章　論智德的時間性和空間性

討論事物的得失利弊，必須考虑它的时間性（时代）和空間性（地点）。車輛适用于陆地，却不适用于海洋，适用于古代的东西，却不适用于今天。反之，今天認为最好的东西，却有許多不适用于古代。倘若离开了时間和空間，則任何事物可以說都是有用的，也可以說都是沒有用的。因此，討論事物的得失利弊，即等于分析事物所适应的时間和空間。換句話說，只要适应时間和空間，任何事物也就不完全存在得失的問題了。中古时代发明的长枪，虽然适用于古时的战斗，却不适用于明治年代。东京的人力車，适用于东京市，却不适用于伦敦和巴黎。战爭固然是坏事，但对敌人却不能不战。杀人固然违反人道，但在作战的时候就不能不杀人。君主专制的暴政固然可鄙，但看到彼得大帝的业績，就不能厚非。忠臣义士的行为固然值得讚揚，但不能因此就認为无君主的美国是野蛮。这是时間不同和地点不同的緣故。总之，天地間沒有貫穿一切事物的道理，只能是随着时間和空間来进行观察。

观察时間和空間是一件极困难的事。自古以来，历史上的失败者，都是弄錯了时間和空間；所謂成大功立大业的，都是善于适应时間和空間的。那么，为什么观察时間和空間会有困难呢？这是因为空間上有很多类似之处，时間上有先后緩急之分。譬如，亲生子和养子相似，但如以对待亲生子的方法对待养子，結果会鑄成大錯；或因馬和鹿相似，便用飼养馬的方法飼养鹿，結果便会失去鹿。其他如把神宮誤为寺院，把灯籠誤为吊鐘，或把騎

兵用于沼地，把重砲牵引于山路，或誤認东京为伦敦，而想把人力車用于伦敦等等，諸如此类的失誤是不胜枚举的。其次就时間来論，中古时代的战爭和現代战爭虽然相似，但是却不能把中古时代被認为是优良武器的长枪应用于現代战爭。所謂“时机已到”，往往是眞正时机已經过去的时候。开飯的时間是指吃飯的时候，而煮飯的时間一定要在开飯的时間以前。往往飯尙未煮而感到飢餓，幷喊时間已到，但是，这个时間只能是吃煮成的飯的时間，而不是煮飯的时間。又如貪睡到三竿才起，便認为起床的时刻是早晨，但眞正的早晨是日出的时刻，这个时刻早已在睡眠之中过去了。因此，必須选择地点，不可錯过时机。

前章曾提到智慧和道德的区别，論述了其功用的不同。本章将討論智慧和道德的时間性和空間性。在开天辟地刚脫离野蛮未久的时代，人类的智力尙未发达，其情况恰如婴儿，內心存在的，只有恐惧和喜悅的感情。对于地震、雷霆、风雨、水火无一不感到恐惧。怕山、怕海、怕干旱，怕飢饉，凡是当时的人智所不能控制的事物，一概称作天灾，无一不感到恐惧。倘使这种天灾沒有来临，或者来临而迅速地过去，这就称作天幸。比如，久旱之后逢甘雨，飢饉之后遇丰收，便感到无比的喜悅。天灾天幸的来去，对人民来說都是莫名其妙的，所以一概归之于偶然，从来沒有运用过人为的努力加以克服。既然不尽人力，一旦遇到祸福，就自然要把其原因推到人类范围以外。这就是鬼神思想所以产生的根据。因此，便把祸的根源称做恶神，把福的根源称做善神，認为天地間的一切事物，莫不有鬼神在主宰。日本人所說的，“八百万神”就是如此。向善神祈求賜福，向恶神祈求避祸，这种祈求能否如愿以偿，幷非取决于人为的努力，而是决定于鬼神的力量。称这种力量为神力。請求这种神力的扶助叫作“祈”。

这就是当时流行的祈祷。

人們感到恐惧或喜悦的事情，不仅是天灾和天幸，在人事上也是如此。因为当时不文明的社会，弱者受到强者的暴力欺压，也不可能据理力争，只有一味感到恐惧而已，这种情形，几乎和恐惧天灾沒有两样。因此，弱者除依靠另一强者以抗御强暴以外，沒有别的办法。接受这种投靠的人叫作酋长。酋长由于具有膂力和兼有少許智德，便可以抗击其他强暴，保护弱小。保护得越好，威信也就越高，終于掌握了一种特权，或者可以把这种特权传給自己子孙。世界各国，在蒙昧之初，莫不如此。如日本在王政时代，天子执掌国家大权，中古时代源氏称霸于关东，就是例子。酋长虽然取得了权势，但是野蛮人反复无常，維持这个局面非常困难。既不能以高深的道理来晓諭，又不能用长远的利益来开导，为了統一方向和共同保持一个民族的体制，只有一个办法，即利用人們与生俱来的恐惧和喜悦的心理，指出当前的祸福灾幸。这就叫作君主的恩威。大約就是这样定出了一套“礼乐”之法来教化人民。“礼”就是以尊敬长上为主，使人民自然地知道君威的尊貴；“乐”就是在默默之中和諧愚民，使其自然产生景仰君德的感情。以礼乐征服人民的思想，以征伐制服人民的膂力，使民众在不知不覚之中各安其所，褒揚善者以滿足人民的喜悦心情，懲罰恶者以警戒人民的恐惧心情，如此恩威并用，人民便似乎感觉不到痛苦了。然而，不論褒揚或懲罰，都是由君主决定的，所以人民遇到褒貶，也只是恐怖或喜悦，并不知道褒貶所由来。这种情形，恰如遭受自然的灾害，或遇到偶然的幸福一样，同是莫名其妙的，認为一切事物都是出于偶然。这样，一国的君主既然成了祸福的主宰，人民也就自然把君主当做超人来景仰了。中国尊崇君主，把君主称为“天子”，可能就是由此产生

的。譬如，在古代历史里，往往有豁免农民田賦之举。然而，不論政府如何节約，总不能缺少帝王宫廷的衣食住的一切費用和若干公費，数年不征税，經費依然不缺，說明历年的横征暴斂，浮存甚多。人民当初繳納重税，既不知为什么繳納，現在突然数年不納税，也不知道为什么豁免。在税重时，便認为是天灾而恐惧，在免税时，便認为是天幸而喜悅。不論祸福都認为是降自天子，仿佛認为天子具有雷霆和避雷針这两种力量。打雷是天子的命令，不使受雷殛也是天子的命令；人民对他只能进行祈祷祝愿。尊崇天子如神佛，也是不无道理的。

如果以現代人的思想来看上述情况，似乎是极不合理的，但这是时势所使然，沒有理由苛責他們。对于那个时代的人，既不能講智慧，又难以制定法制来共同遵守。譬如，在尧舜时代，如果想施行現代西洋各国的法律，就一定沒有人能理解它的意义而恪遵的。人民不遵守法律，并非不守法，而是因为沒有相当的智慧来理解这些法律的意义。如果放縱他們为所欲为，則不知要作出多少坏事，給社会造成多少灾害。惟有身为酋长者，能善察时势，以恩惠使人喜悅，用威力使人慑服，对同一种族的人民，視同一家的子弟，加以保护和照顧。酋长的职責大自生杀予夺的刑罰，小至日常家务瑣事，无所不管。那时，天下如同一个家庭或一个課堂，君主就如同父母或教师，君主的恩威神妙而不可測，一身兼有父母、教师和神佛三种职責。在这种情况下，国君如能克制私慾，虛心修德，縱令智慧不足，也能获得仁君明主的称誉，造成所謂“野蛮的太平”。在那个时代，也只能这样，这不能不說是好事，唐虞三代之治，就是如此。反之，只知使用威力以逞其私慾而不施德政的，就叫作暴君。在这种“野蛮的暴政”之下，人民連生命也岌岌可危。总之，在野蛮时代，人与人的关

系，只有恩威两方面而已。不是恩德就是暴虐，不是仁慈就是掠夺，在这两者之間，根本看不出智慧的影子。古書上所謂“道有二，仁与不仁而已”，就是这个意思。这种风气不仅表現在政治上，連在私人的品行上也形成了两个极端，界限非常分明。試看中日古書，不論是經書或是史書，凡是論道而品評人的品行时，皆以道德为标准，如仁和不仁、孝和不孝、忠和不忠、义和不义，都是針鋒相对的，不是伯夷就是盜跖，不是忠臣就是賊子，两者之間沒有智慧活动的余地。偶尔遇有发揮智慧的行为，也認为是細行末节不加重視。由此可以証明，在未开化的野蛮时代，支配人間关系的，唯有道德，此外，沒有任何可資运用的了。

随着人类文化逐漸发展，智力不断进步，人心也产生了怀疑，对于宇宙事物，不肯輕易放过，看到事物的作用，就要追究其根源。既然产生了怀疑，即使不能找到眞正原因，也能根据其作用的好坏，想办法趋利而避害。例如，为遮避风雨之害而建筑坚牢的房屋，为防止海河氾濫而修筑堤壩，为渡水而建造船只，为防火而使用水，制葯以医病，治水以防旱，逐漸到达依靠人力創造安居乐业的环境。既然懂得用人力創造环境的方法、則恐惧天灾的愚昧思想也就逐漸消失，对于一向崇拜的神力也就失去了信仰的一半。所以，智慧前进一步，勇气也增长一分，智慧愈进步，勇气的增长也就越无止境。試看，今天西洋文明的发展情况，宇宙万物凡五官所能感覚到的，都要研究它的性質，查明其作用，然后进一步探索其作用的根源，即使一利可取亦必取之，哪怕有一害应除亦必除之，凡是人力所能及，莫不尽力而为之。太平洋的波涛虽险恶，利用水火制造的汽船可以横渡；阿尔卑斯山虽高，劈山开路可以行車；避雷針出現以后，雷霆再也不能逞凶；化学研究逐漸奏效，飢饉亦不能餓死人了；电力虽然可怕，

而利用电力可以代替驛馬信差；光綫的性質虽然微妙，而可以摄影传眞；如有风浪为害，可筑港湾以护船只；遇有传染病患流行，则可設法予防或将其隔离。总而言之，人类的智慧已經战胜自然，逐漸冲进了自然領域，揭开了造化的奥密，控制它的活动，而使其就范，为人类服务。可以說智勇之所向天下无敌。既然人能制天，又能使天为人服务，又何必恐惧而崇拜它呢？有誰再去朝山、拜河呢？山泽、河海、风雨、日月之类，不过是文明人的奴隶而已。

既然人能馴服自然，使其听从人的驅使，为什么独独屈服于人为力量而听其摆布呢？人类智力逐漸提高，对人与人的关系方面，也开始探索它的作用及其根源而不予放过。于是，圣賢之言，也不足全信，經典之教也不无可疑，尧舜之治也不足景慕，忠臣义士的行为也不足为典范。古人是在古代作古代事的人，我們是在現代作現代事的人。何必学习古代而施用于現代呢？明白了这些道理，自然胸怀开闊，彷佛天地之間沒有任何东西能妨碍我心的自由。既然获得了精神的解放，又何必受身体的束縛呢？既然暴力失去了权威，智力逐漸占据了上风，二者已不再是势均力敌，那么，在人与人之間的关系上，发生旦夕祸福的情形也减少了。从此社会上如有横行霸道的，就可以用道理来說服他，如果仍不接受，可团結群众的力量加以制裁。既然可以以理制暴，则以暴力为基础的名分关系也就不攻自破了。因此，所謂“政府”，所謂“人民”，只不过是名义不同，职业不同而已。在地位上，不应該有高低的区别。政府保护人民，制裁强暴，扶助弱小，都是其应尽的职責，并非分外的功劳，这无非是符合于社会分工的精神罢了。再者为国君者自修其德，欲以礼乐征伐以示恩威时，人民首先应認識国君为何物，分析其恩威的实質，不应接受的私恩就

应予以拒絕，不应恐惧的暴威，就不要恐惧，絲毫不取，絲毫不予，只根据道理为其所当为而已。有智力的人能自己掌握自己，恰如恩威行于自身，而不必仰賴他人的恩威。譬如，为善則能获得心情愉快的贊誉，了解为善之理，所以自然而然地为善，旣非諂媚他人也非景慕古人；作恶則內心要受到羞恥的懲罰，知道不应作恶之理，所以才不作恶，旣非畏惧他人也非恐惧古人；何必仰賴偶然人为的恩威而有所恐惧或喜悅呢？如果向文明人士詢問政府和人民的关系，必然得到如下答复。国君，也是同样的人，不过由于偶然的誕生而登上了王位，或者由于一战功成而跃居政府之上而已。国会議員，本来是經我們选举任用的全国人民的公僕，何必听从这些人的命令而改变自己的道德品行呢！政府是政府，我是我，关于我自己的私事，一点也不容許政府干預！又如兵备、刑典、懲恶等法律，对我来說，都是无用的东西。为此而納税，并非怪我，不过因为居住在坏人多的社会上，不得不这样做，实际上所納的税不过是白送給了坏人而已。何况政府为了管理宗教和学校，指导农工商的經营，甚至指点日常家务，或者为了向我們劝善和指导謀生的方法，而要我們出錢納税，那更是沒有道理。哪有向人屈膝請求他来对自己劝善的呢？誰肯出錢哀求无知識的人指教自己謀生之道呢？文明人士的心情大抵如此。向这些文明人施行无形的德化或以私人的恩威来使其順从，豈不是徒劳无益？固然按目前世界的情况，不論哪个国家的人民，并不全是有智慧的，然而，距离原始时代愈远，这个国家的文化只要不退步，人民的智慧必然会提高和普及。所以，縱然人民积习甚深，习慣于仰賴君主的恩威，勇气也非常不足，但是，每一接觸事物，就会产生怀疑。譬如，称一国的君主为圣明，其实往往并不圣明，口头上說爱民如子，其实是，这个为民父母者在和赤子爭

执税額的多寡，父母掠夺赤子，赤子欺騙父母，常常閙得醜态百出，令人作呕。处在这种情况下，即使中人以下的愚民，也会怀疑其言行之間的矛盾，縱然不进行反抗，也不能不对其措施表示怀疑。既然产生了疑心，則信仰依賴的心理就会烟消云散，所以，再用德化当作御民的妙法就行不通了。这可以从历史上得到証明。不論在日本、中国或西洋，所謂善于治国的圣明君主都是出于上古时代。日本和中国，直到近代，虽然还在盼望圣明君主出現，但始終不能如愿。西洋各国，自从公历十七八世紀以后，仁君逐漸减少，到了十九世紀，不仅仁君，就是智君也不見了。这不是由于国君一族的道德衰微，而是因为人民的智德普遍提高，君主失去了炫耀仁德的場所。譬如說，西洋各国，現在即使出現了仁君，也不过是象月夜打灯籠而已。所謂仁政，如果不在野蛮不开化的时代，是不会起作用的；所謂仁君，若不面对着野蛮不开化的人民，是不能显其尊貴的。私德是随着文明的进步而逐漸丧失其权威的。

道德虽然是随着文明的进步而逐漸丧失其权威，但这并不等于社会上的道德分量减少了。随着文明的进步，智德同时都增加了分量。把私扩大为公，将公智公德推广到整个社会，逐漸走向太平，謀求太平的方法越进步，爭斗的問題就会越来越少。眞正达到了太平盛世，就沒有人再去爭夺土地，貪財好貨，更不会有爭夺皇帝宝座那种卑鄙行为了。到那时，君臣的名义这类东西早已被人遺忘，就連儿童在游戲中也不会提到它。战爭消灭了，刑法也废除了。政府已經不再是懲治坏人的工具，而是为了管理事务，研究如何节省时間、劳力而設置的。社会上沒有违約背信的人，借据只不过是为了备忘，并不是拿它作为日后訴訟的証据。社会上沒有盗賊，門窗并不需要鎖鑰，只是为遮避风雨和防止貓

狗的进入。由于路不拾遺，警察只是忙于检拾遺物和寻找失主。不制造大炮而制造望远鏡，不建筑监獄而建筑学校，士兵和罪人的形象，如果不是从古画或戲剧上看到，簡直是不可想象的。家庭內彬彬有礼，不需要听传教士的說教。全国如同一家，家庭如同教堂，父母如同教主，子女如同教徒，全世界的人民恰如被礼讓的风气所抱拥，又如同沐浴在道德的海洋。这就是“文明的太平”。經过几千几万年以后是否眞能达到这个地步，非我所知。这固然是一个梦想，但如果眞能用人力达到这种高度太平的境界，則道德的功用可以說是宏大无比了。所以說，私德在野蛮的原始时代，其功用最为显著，随着文明的进步，逐漸丧失权威，而轉化为公德，想象数千万年以后文明达到頂峰时，則又可普遍地蒙受其德泽。

以上討論的是道德的时間性。下面再談談其空間性即地点的問題。“野蛮的太平”既非我之所欲，期待几千万年以后的“文明的太平”，又不过是迂闊之談。因此，根据目前文明的情况，区别道德所能实現的地点及其不能实現的地点，是研究文明問題最重要的关鍵。本来，一国人民，距离野蛮时代愈远，就应該愈能明了这个区别。但是，有很多无知的人，往往不了解这个道理，而大大地弄錯目标，企图在野蛮的太平状态下，直接达到文明的太平。比如，一些研究古学的人們，生活在現代而向往古代，其原因就是弄錯了这种区别和順序。这样作法，簡直如同緣木求魚，无梯登屋。因为他們心里所想的和实际所作的总是互相矛盾，所以他們不仅不能公开地对别人講自己的思想，而且自己也不能回答自己的問題。心情錯乱思想紛紜，一生陷于混沌糊涂之中，摸不着方向，随建随毁自論自駁，如果用加减乘除之法計算其一生事业，簡直就等于零，豈不可怜！这种人并不是实行道

德的人，只能說是道德桎梏下的奴隶。其理由如下。

夫妇父子同居一家，謂之家庭。家庭之間以感情相結合，物无定主，授受无常規，失之不足惜，得之不足喜，无礼貌不受責备，即使笨拙也不以为羞耻，妻子的滿足即为夫父的喜悅，夫父的痛苦，即为妻子的忧愁。或者薄待自己而厚待家人，看到家人的滿足，自己才覚得愉快。比方說，爱子患病正在痛苦之际，如果有人有办法能把病苦分給父母使爱子減輕痛苦，則天下父母心，必宁愿牺牲自己的健康来救治子女。总而言之，在家庭間，既沒有維护私有制的思想，也沒有只顧个人面子的想法，甚至貪生怕死的意識也沒有。因此，家庭間既不需要規則，也不需要契約，更不需要权謀策略，即使想用也沒有施展的余地。智慧仅用于处理日常家务，一家之內，是完全依靠道德实現风化之美的。

如果血緣关系稍远，情形就稍微不同。兄弟姐妹比夫妇父子疏远，叔侄比兄弟更远，到了堂兄弟便疏远如外人了。血緣愈远，相互間的情感也就愈淡薄。因此，兄弟成家立业以后就各有私产，至于叔侄、堂兄弟之間更不用提了。再如朋友之交，也有志同道合情誼深厚的，所謂刎頸之交、莫逆之友，其情誼之深厚，几乎与父子兄弟相同。然而在現阶段的文明情况下，这种友誼范围非常狹窄，几十个朋友能够长期保持深厚友誼的例子，在古今的历史上还沒有見过。又如世上有君臣的关系，其情分也有如家属骨肉一般，同甘苦、共患难，甚至精忠的忠臣，还有所謂大义灭亲以效忠君主的。关于这一点，古今輿論总是完全归于君臣的情誼，而不再去寻求其他原因。实际上，这种論調，完全被君臣的名义所蒙蔽，只看表面，未能了解具体事实。倘用另外的观点去究明事实，一定会发現其他更大的原因。这个原因是什么呢？就是人类天賦的“党派性”和那个时代所流行的“风气”。最初君

臣的人数极少，例如北条早云携部属六人杖剑东来时，他們的情誼必然十分深厚，甚至比父子兄弟还要亲密。但是，在据有一州一国之后，臣属的人数逐漸增加，到了君位依次传于子孙后代以后，君臣的关系就不象当初那样亲密了。这时，君臣都爭相宣揚祖先的創业情形，君主企图借臣属的力量来保持其家統，臣属則尊崇皇室的系統而甘为其奴僕，这样自然而然地形成一种党羽。一旦发生事变，就竭尽全力来保护皇室，同时也取得一己的利益。有时因根据当时的风气可以建立功名于一世，甚至还要粉身碎骨。但并不見得这样君臣之間存在着“刎頸”之交。正如忠臣义士所說的那样，“社稷为重，君为輕”，如果認为君主昏庸无道，即便是惟一的君主，也有用非常手段来处置他的，这就不能說是有深厚情誼了。又如在战場上陣亡，或因城陷而剖腹自杀的，多半是由于当时风气所使然，認为如果不牺牲生命就不能保全武士的体面，于是为了自己的名誉而自尽，或者因为感到逃生无望而一死了之。据太平記所載，鎌仓幕府的北条氏灭亡时，元弘3年5月22日，在东胜寺随北条高时一同自杀的将士有八百七十余人，此外同宗受恵之輩，听到这个消息而殉死的，全鎌仓共有六千余人。北条高时究竟是怎样的仁君，能获得这六千八百臣属亲如父子手足的情义呢？这是絕对不可能的。由此可見，不能根据陣亡和剖腹人数的多寡来衡量其君德的薄厚。不論为暴君而死，或为仁君而牺牲，眞正激于君臣之情而捨身者，是寥寥无几的。原因尙不在此。所以在君臣之間，道德的功效也是极其有限的。

設立救济院和医院救济穷人，固然是道德仁慈之举，但这并不是由于穷人和施主之間有什么交情，而是由于一方面富，一方面穷，才产生了这种事业。施主固然富而且仁，但是受施者只知其

貧穷，至于德与不德則无从知晓。对一个人不詳細了解，就不能和他交往，所以扩大救济事业，并不是要和多数人交往，只是仁者散发余財，借以自慰本身的道德良心而已。施主的本意并不是为了他人，而是为了自己。所以，救济事业固然是值得称讚的善举，但是，救济事业的規模愈大，时間愈久，則穷人势必把救济認为理所当然，而不以施捨为德，如果所得的比以前減少，反而会抱怨施主，这种情况簡直是花錢买怨。在西洋各国，关于救济問題，在識者之間有很多議論，对其利弊尚未得出結論。但是归根結底，贈与的方法，除了解受贈人的情况人品和直接贈送以外別无他法。这也是道德不能广泛地施行于社会的一个例証。

根据上述情形看来，能够充分发揮道德的力量，而絲毫不受阻碍的地方只有家庭，一出家門，似乎就一筹莫展了。但是俗語說，“家庭之間是天下太平的模型”，这就預示了在几千年或几万年以后，必会出現“天下一家”的局面。同时，世界上的事物是变动不居进退无常的，就今天的文明情况来看，不能不說它是正在前进过程中。因此，即使前途是千里迢迢，只要向前迈进一步，就是前进一步。切不可畏惧前途遙远，而裹足不前。以現在西洋各国的文明和日本的文明相比，也不过是一步之差，学者議論的目的也只是为了爭夺这一步而已。

本来，道德只能行于人情所在的地方，而不能行之于法制的領域。法制的效能虽然也能达到人情的目的，但是从它所表現的形态来看，法制和道德似乎是完全相反，互不相容的东西。法制还有两种区別，有以維持事物秩序的法制，有防止人作恶的法制。违反前者是人的过失，违反后者是人的恶念。这里所講的法制，是指以防止人作恶为目的的法制，希望学者不要誤解。譬如，为了家庭的生活有个秩序，也可以訂立家人必須在早晨六时

起床、晚上十时就寝的規則,但这不是为了防止家人的悪念,也不因为违反这个規章就以罪人处理，只是为了全家人的生活方便协商訂立的規則,所以并不需要写成書面条文,只是由全家自覚遵守而已。此外，感情亲密的至亲好友之間的金錢借貸也是如此。然而，在今天的社会上虽然有普遍施行的文書、契約、政府的法律和各种国际条約其中有民法刑法之分，以及为了同时也包括不少維持事物秩序的規定，但从其一般用途来看，显然都是防悪的工具。因为一切法律的精神都是把利害得失同时提出，使人按照自己的意愿去选择。例如，盜窃千两黄金者处以十年徒刑，违約过期十日者罰金百两。这样，把千两黄金和十年徒刑，以及百两罰金和违約十日的利害得失同时提出，使人根据自己的意愿选择認为有利的方面。其目的既然如此，可見絲毫不存在道德精神。这种情形，正如把食物摆在飢餓的貓狗面前，而从傍举起棍子威吓着"要吃就打"一样。所以，单从形式上来看，这中間絕对沒有人情存在。

为了彻底分清实現道德的場所和施行法制的場所的区别，举例如下。假設这里有甲乙二人借貸金錢。二人亲密无間，貸者既不以貸与为德,借而不还,也不抱怨。交情之深几乎不分你我,这种交情,完全是以道义为基础的。或者也約定归还期限和利率,并为了备忘还把它写在紙上交給貸主，但其交情仍然沒有超出道义的范围。但如果在这字据上盖章，貼上印花，或有保人甚至还索取抵押品，这就超出了道义的范围，双方只是根据法律办事而已。这种借貸关系,是因为不能相信借者是否守信义,只好把他当作不守信义者，如果到期不还就找保人，再不还就向政府控告，請求裁判，或沒收抵押品。这就是把利害得失同时提出，和举起棍子吓唬狗的办法。所以，根据法律处理事物的地方，就絲毫不存在

道义的影子。不論政府和人民之間、会长和会員之間，卖主和买主之間，債主和債戶之間以及在收費教学的教师和学生之間，凡是根据法制相处的，就不能称作道义的結合。譬如，有两个政府官吏，某甲非常关心公务，勤恳办事，劳累得下班回家后几乎不能安眠；某乙則不然，每天喝酒冶游，不关心公务，然而某乙从早晨八点上班到下午四点下班的办公时間內，也非常勤勉，其工作效果和某甲相似，該說的就說，該写的就写，从未貽誤公务，这样誰也不能責备他，而某甲的勤恳也显露不出来。又如人民繳納租稅，如果政府不催促，就可以不繳，或用贋币繳納，如果被收下即为經收人的过失；相反地如果錯誤地多繳了稅款，即为納稅人的倒霉。卖主欺騙，一經購买，即为买主的损失，相反地卖主多找了錢，一經交清，卖主即吃了亏。借錢給人，如果丢失了借据，即为債主的损失。兌換票据，如果过期，即为票据持有者的损失。拾物隐藏起来，如果无人知道，即为拾者的便宜，甚至偷窃他人的东西，不被发觉，盜賊就得了便宜。从这些情形看来，今天的社会完全成为坏人聚集之所，絲毫看不到道义的痕迹。只是依靠无情的法律勉强維持事物的秩序罢了。本来內心充滿着恶念，但是受到法律的限制，而不敢見之于行动，走到法律所允許的边緣則不得不停下来，正如在鋒利的刀刃上行走一般。多么可怕！

人心如此卑鄙，法律又如此无情，从其外表驟然看来，的确令人吃惊，但是进一步考察产生这种法律的原因，以及它給人們带来的好处，則絕不是无情的，而是今日世界上最完善的东西。法律虽然是为了防止作恶而制定的，但并不是因为天下都是恶人才制定的。因为善恶混淆不清，才制定法律以保护好人。在一万人之中难保沒有一个坏人，所以在一万人之中所施行的法律，也

不能不按照制服坏人的目的来制定。正如鑑别贋币一样，如果担心一万圆里有一圓贋币，就不得不把一万圆全部点检一遍，因此，在社会的交际中，即使法律日益繁多，法律的形式似乎无情，但不能因此而輕視法律。相反地，应該愈加把它巩固起来，愈加严格遵守它。就目前的情况而論，促进世界文明的工具，除了法制以外并无其他更好的办法。厌恶事物的外形，而抛棄其实际效能，是智者所不为的。为防止坏人作恶而制定的法律，并不妨碍好人为善。在法律繁多的社会里，好人依然可以毫无限制地为善。不过为天下后世着想，惟有希望日益繁多的法律，能够逐渐丧失其作用。这大概是数千年以后的事，因此，沒有理由因为期待数千年的将来，而摒棄目前的法律。必須考察时代的沿革，在从前野蛮不开化、君民一体、天下一家的时代，可以約法三章，并且，仁君賢相关怀人民、忠臣义士捨身以报君王，万民齐受君王之德化，上下各得其所，都是以人情为主，以德导致了太平，根本不依靠法制。这种情况乍一看来，似乎值得羡慕，其实在那个时代，并不是蔑視法制而不用，却是想用而无处可用。反之，随着民智逐渐发达，世事也逐渐繁多，事务复杂，法制也必随着增多，并且随着民智的进步，破坏法制的方法，自然也日趋奸巧，因而，防范的方法也不得不愈加严密。举例来說，在从前，由政府制定法律以保护人民；而在今天，則是人民制定法律防止政府的专制，以保护自己。如果用古人的眼光来看，似乎是冠履倒置，綱常扫地，但稍微把眼光擦亮，眼界放寬，就可以发现現在自有其顚扑不破的道理，不論政府和人民双方都沒有丧失体面的顧虑。在如今的世界里，要想发展国家文明，保持国家独立，这是唯一的方法。人类智慧随时代的进展而提高，正如儿童之成长为大人。在童年时代作的自然是儿童的事，喜怒哀乐之

情也与大人不同。但是，随着岁月推移不知不覺成长为大人。曾經喜爱的竹馬，如今已不足以为乐，曾經恐怖的鬼怪故事，如今已不足惧，这是自然的道理。即使儿童有些痴愚，也不必深咎，因为儿童在童年时代作出儿童的事，原是合乎規律的，所以不应要求过高。不过儿童众多的家庭，由于家庭照顧不过来，不能和邻居相比而已。現在这个儿童已經成长，这难道不是家庭的幸事嗎？如果因为他从前是儿童，現在却硬要把他当作儿童，拿竹馬給他玩，講鬼怪故事吓唬他，甚至把从前童年的言行，作为今天大人的規范，如果不按照这个規范行事，就責备他狂妄不逊，类似这种情况，就是弄錯了智德的时間性和空間性，只能招致削弱家庭的恶果。

即使有人認为法制的精神是无情的，遵守法制者的思想也是卑鄙的，但是，无論如何法制对人仍然有很大益处。譬如，有这样一条規定：拾物归还原主，应将所遺失的东西折半贈給拾物人。如果有人拾了失物，只是为了获得折半之利而交还失主，这种思想固然很卑鄙，然而，如果因为这个規定太卑鄙而废除，則社会上的遺失品，将永远不能归还原主。因此，折半的法律以道德来論，是不值得欢迎的，但却不能不称它是文明的良法。还有，在商业上，有貪图眼前小利而丧失廉耻的，这叫做奸商。例如，日本人在制造生絲、蚕紙时，为了貪图一时的小利，采取了不正当的行为，結果降低了国产品的声誉，长期地損失了全国的大利，即奸商本身，也必遭受損失，这就是名利两失。与此相反，西洋各国的商人，交易可靠，童叟无欺。例如出示一寸見方的样品，然后出售几万匹的布疋，从来沒有与样品不符的。买主也不必一一开箱检查，便可安心收貨。从这些情形看来，好象是日本人不誠实，而西洋人誠实。但是如果仔細研究一下，就可知

道幷不是西洋人心誠实，日本人心不誠实，而是西洋人企图扩大商业范围，以获得长远的高額利潤；如果不誠实，恐怕影响日后交易，而自己堵塞了利潤的来源，所以不得不誠实。这不是由衷的誠实，而是算盘上的誠实。換言之，就是日本人的气魄小而西洋人的气魄大。然而，不能因为西洋人是卑鄙的貪婪的誠实，而学习日本人那种露骨的不誠实。不論为慾或为利，必須老老实实遵守商业的法規，只有遵守法規才能进行交易，从而促进文明的进步。在現代的人类世界上，除了家庭和亲友之外，不論政府、公司、买卖、借貸、一切事物莫不依据法規办事。法規的形式或許有些是可鄙的，但是与无法規的害处比較，其利弊是不可同日而語的。

試看目前西洋各国的情况，由于人民智慧不断进步，气魄也越来越大，好象天地之間，不論是自然界或社会上，沒有任何东西足以限制人的思想，人可以自由地研究事物的規律，从而得出处理它的办法。对自然界方面，已經探索了它的性質，了解它的作用，并且还发現了很多根据其性質而控制它的規律。对社会方面，也是如此，由于研究了人类的性質和作用，已經逐漸发現它的規律，从而根据其性質和活动，将要逐步地获得控制的办法。其进步情况茲举例如下：法律严密，减少了国内的寃獄；商法明确，使人民感到方便；公司法合理，因而举办大企业者日多；租稅法妥恰，减少了私产的損失；兵法精湛（虽是杀人之术）因而减少了战爭之祸患；国际公法虽然还不周密，但是多少也起了减少杀戮的作用；国民会議可以限制政府的专权；著述和报刋可以制止强者的暴行；近来听說将在比利时的首都，成立万国公会以謀求全世界的和平等等。这些都是法制的日益周密和实施范围日益扩大的具体表現，也可以說是通过法制以实現大德的事业。

第八章　西洋文明的来源

叙述現代的西洋文明和探討其来源，并不是这本小冊子所能作到的事。所以在这里只引証法国学者基佐所著文明史以及其他各种著作的要点，略述其大意而已。

西洋文明的特点在于对人与人的交往問題看法不一，而且各种看法互相对立，互不协調。例如，有主张政治权的，有主张宗教专权的，有的主张君主政治，有的主张神权政府，有的主张貴族执政和有的主张民主政治等等，众說紛紜，莫衷一是，自由爭辯，胜負难分。由于长期形成对峙局面，即使彼此不服，也不得不同时并存。既然同时并存，即便是互相敌对的，也不得不在互相了解对方的情况下，允許对方的活动。由于自己不能垄断一切，又不得不允許对方的活动，于是便各持其說，各行其是，为文明进步尽一分力量。最后将溶为一体。这就是产生“民主自由”的原因。

現代的西洋文明兴起于罗馬灭亡时期。大約从公元四世紀开始，罗馬帝国的权势逐漸衰微，到五世紀时，情况更为严重，野蛮民族从各方面侵入，帝国的政权从此崩潰。在这些民族中，最强盛的是构成日耳曼民族的法兰克民族。这些野蛮民族蹂躪了罗馬帝国，摧毁了罗馬数百年来的一切旧制度。这时人与人之間的关系只有依靠暴力，无数的野蛮人成群結队到处烧杀掠夺，无所不为，因此，一方面出現了許多国家，同时又有一些国家被吞并。到了第八世紀末，法兰克族的酋长沙立曼兼并了現在的法国、德国、意大利等地，奠定了一大帝国的基础，大致形成了統一全

欧洲的气势。但在沙立曼大帝死后，国家再度分裂并陷于混乱。当时法兰西和日耳曼虽有国家之名，但仍未具备国家的体制，每各人各逞其暴力，为所欲为而已。所以后世称这个时代为野蛮时代，或黑暗时代。这个时代包括从罗馬末期到公元第十世紀約七百年的期間。

在这个野蛮黑暗的时代，只有耶穌的教堂得以完整地保存下来。在罗馬灭亡后，似乎耶穌教堂也应随着被摧毁，但事实并非如此。教堂不仅在野蛮环境中安然无恙，而且还要感化这些野蛮民族，力图把他們吸引到自己的宗教中来，这种大勇大智是罕有的。因为开导无知的野蛮人，用高尙的道理是无济于事的，于是教堂规定了許多仪式，以虛飾的外形来迷惑人，在曖昧之中启发了他們的信仰。后世評論这个問題，不免譏为以妄誕之說蠱惑人心。但在当时无法无天的社会里，也只有耶穌教懂得天理人心之可貴。假如当时沒有这个宗教，恐怕整个欧洲早就变成了禽兽世界了。所以，在这个时代，耶穌教的功德是不算小的，同时耶穌教所以能获得权力，也决不是偶然的。大体上說，当时控制肉体方面的事情，属于一般世俗的武力，而掌握精神方面的事情，則属于教堂的权限，形成了“俗权”和“教权”互相对立的局面。由于教堂的僧侶干預俗事和管理地方民間的事务，是从罗馬时代传流下来的习慣，所以直到此时仍未丧失其权力。后世僧侶之能出席議院，也是渊源于遙远的上古时代（寺院权）。

当初罗馬的建国，是由許多城市国家联合而成的。因此，罗馬帝国統治区域內到处都是城市国家，这些城市国家都各有一套法律，各自管理自己的事务，只是由于都臣服于罗馬皇帝，才联合构成了一个帝国。在这个帝国灭亡以后，市民会議的风气仍然存在，并成为后世文明的因素（民主政治的因素）。

罗馬帝国虽然已經灭亡，但在过去几百年間，人們一向称这个国家为帝国，尊国君为皇帝，这种名称已經深深銘刻在人民的心里不可磨灭，既然忘不了皇帝陛下这个名称，則专制独裁的思想也必然要随这个名称留在人們記忆里。后世有提倡君主政治之說的，其根源即在于此（君主政治的因素）。

当时横行于天下的野蛮民族的风习和性格，虽然不能根据古書的記載詳細了解，但推想当时情況，可以想象到他們是豪横慓悍不通人情的，其愚昧无知的程度几乎近于禽兽。但是，进一步加以詳細分析，在其愚昧慓悍之中，自然存在着豪迈慷慨的气魄与独立不羈的精神。这种精神本来是出于人类的天性，也就是以英雄好汉而自豪的心理，或者是所謂大丈夫的气概和勇往直前的勇气。在古罗馬时代，并不是沒有自由之說，耶穌教士也不是沒有主张自由的，但他們所主张的自由是一个民族的自由，而从未听說有主张个人自由的。主张个人的自由和发展个性的风气，是野蛮的日耳曼人創始的。在后世的欧洲文明中，把这种风气奉为至宝，直到現在仍然非常重視自由独立，这不能不归功于日耳曼人（自由独立的风气，胚胎于日耳曼的野蛮人）。

后来野蛮黑暗的时代逐漸結束，到处流徙的人民也定居下来，于是便过渡到封建割据的局面。这种局面是从第十世紀开始，到十六七世紀才崩潰的。这个时代就叫做“封建制度”的时代。在封建时代，法兰西，西班牙等国虽各有其国家之名也有君主，但君主只是徒具虛名而已。国內武人割据构成部落，据山筑城拥兵以自重，奴役人民自封为貴族，实际上形成了許多独立王国，穷兵黷武，互相傾軋。在黑暗时代，有个人的自由，到了封建时代，情形便迥然不同了。自由的权利，完全属于拥有土地人民的貴族所有。当时对于貴族既无約束的国法，也无人民的批

評；貴族在一城之內儼然是一个至尊的君主，只有敌国来侵和自已力量薄弱，才是这个专制制度的唯一威胁。欧洲各国，大都形成了这种情况，人民只知有貴族，而不知有国王。如法兰西和西班牙，在当时根本就未能完成可以称为法国或西班牙国的国家体制（封建割据）。

如上所述，封建貴族虽然专权，但决不是能够以此支配整个的欧洲。宗教已經控制了整个野蛮人的人心，获得了他們的信仰，从十二世紀到十三世紀，宗教势力之盛，已达到极点。其所以如此，也决不是偶然的。本来人生在世，有时可能因机緣凑合而煊赫一时，有过人之力也可能歼敌百万，或因有超群才智而为天下唯一富翁，好象人間万事莫不由于个人才力而从心所欲。但是，一涉及生死幽冥之理，就不可解了。遇到幽冥之理，即使有沙立曼的英武，秦始皇的雄威，也完全无能为力，而只有悽然失望，空叹富貴若浮云，人生如朝露而已。人心的最脆弱处，也正在于此。如果用作战来比喻，就象沒有設防的要塞，如以人的身体来比喻，就象人身上最灵敏的器官那样，一旦受到打击，就要立刻退縮，而表示軟弱。宗教的职責，是說明幽冥的道理和造化的奥妙，而解答人們的疑惑的。所以具有生命的人类，誰能不傾心呢？况且，当时又是文化未开，輕听輕信的社会，虽然是荒誕无稽之談，也不足为怪。于是信仰宗教的风气彌漫于天下，只許忠誠信奉教义，而不許有所私議，这种专横情况，无異于王侯用暴政压迫人民。大体說来，在当时的情况下，人民的身体恰如被分成了两部分，一部分是精神，一部分是肉体。肉体的活动，受王侯世俗政权的統治，精神的活动，听命于罗馬教廷。世俗政权統治着有形的物質世界，宗教統治着无形的精神世界。

宗教既已統治了精神世界，控制了人心，而和王侯的世俗政权

形成对立的形势，但并不以此为满足，还要进一步認为：精神和肉体哪个重要？肉体不过是次要的，是外在的，而精神則是根本，是內在的，我們宗教既已支配了根本的，又支配了內在的，怎能不过問外在和次要的东西呢？必須把它也划归我們支配范围之內。于是进而侵犯王侯的地位，或夺取其国家，或剝夺其王位。这样，罗馬教皇就儼然成为世界上的唯一至尊。德意志皇帝亨利第四，因为触犯了教皇革勒格里，不得不在风雪严寒中，赤足站在罗馬城下三天三夜，向教皇哭乞哀求赦免。这件事就是发生在这个时代（宗教权力的伸张）。

及至野蛮横行的风气稍戢，割据的形势逐已成，人們修筑城郭建造房屋，得到了安居以后，人們已不能满足于仅仅免于冻餒的生活。人們对漸漸講究生活享受，衣服要輕暖，食物要鮮美，种种需要同时产生，再沒有人留恋过去的粗野生活了。既然产生了需要，就必須有人供应这些物品，于是，开始有了工商业，各地出現了城市，市民中也有因此而发財致富的。这就是罗馬时代以后城市的复兴。然而，这些市民聚集在一起，最初并不是强有力的。野蛮的武人固然留恋于过去的横暴掠夺生涯，但因大局已定，不能远出，在其近旁可供其恣意搶夺的对象只有市民。而从市民眼中看封建貴族武人是这样，他們来購买东西时，就是顧客，来搶夺东西时，就是强盜。所以，虽然进行交易，而同时又不能不防备他們的野蛮横暴。于是在集市周围筑起城郭，城中居民守望相助，一同防禦敌人，祸福共之。开会时鳴鐘召集居民，大家宣誓同心戮力，以表示忠誠，并在会上，从群众中推选数人为城市的領袖，担任指揮攻守事宜。这些推选出来的領袖一旦掌权，便可为所欲为，几乎与君主的专制沒有两样，但有一条限制，这就是市民有权罢免他們，并改选别人。

这种由市民組成的独立单位，叫做Free city（自由城市）。由于这些城市抗拒帝王的命令，或与貴族軍队作战，战乱几乎連年不息。(Free city即自由城市之意，其人民是独立的市民）从十一世紀起，在欧洲各国建立了很多自由城市，其中著名的，有意大利的米兰和仑巴底，在德意志則有汉撤同盟。从十三世紀初，勒倍基和汉堡等地的市民結成公会，势力日益强大，曾經发展到八十五个城市的大联盟。对此，王侯貴族不仅无法制服，而且和它締結条約，承認它的独立，允許各城市修筑城郭、設置軍备、制定法律、发布政令，儼然形成了独立国的体制（民主政治的因素）。

如上所述，从四五世紀以来，不論教会、君主、貴族、平民，各都形成一个体制，具备若干权力，仿佛完成了人类社会关系的必要条件。但是，这并沒有达到把这些統一起来建立一个国家或一个政府的地步，人民所爭的只限于局部問題。还不知道什么叫作整体。后来从1096年，十字軍兴起，这支軍队是欧洲人为了維护宗教联合起来向小亚細亚进攻。这次战爭是联合整个欧洲而以亚洲为敌的，从这时起，人們才开始知道有欧亚两洲和內外的区别，而統一了方向。而且对于欧洲各国来說，这也是关系国家命运的一件大事，它使各国人民思想統一，开始关心国家的利害。所以說，十字軍的兴起，使欧洲人民知道了欧洲的存在，使各国人民知道了国家的存在。十字軍是从1096年开始，断断續續前后出征了八次，到1270年才宣告完全結束。

十字軍虽然是由于对宗教的热忱而兴起的，但因历时达二百年之久，不能成功，以致人心生厌。各国的君主，也認識到爭夺宗教权力不如爭夺政治权力重要，与其远征亚洲侵占領土，还不如在欧洲境内开拓疆界有利，因此再沒有人愿意作战了。經过这次战

爭，人民的眼界也有所扩大，并且也理解到在国内尽可以謀生，因而厌恶了远征。这样，远征的热忱便消逝得无影无踪，終于停止了行动。这种結局，虽似可笑，但对当时欧洲的野蛮人来說，由于看到了东方的文明，就把它吸取到本国，促进了文化的进步，同时，由于知道了有东西方的对立和內外的区别，因而奠定了国体。这可以說是十字軍带来的結果（十字軍的貢献很大）。

在封建时代，各国君主都是徒拥虛位，但是他們并不是心平气和的。另一方面，由于国內人民的知識逐漸提高，不愿意永远受貴族的羈絆，社会上又产生了一种变动，开始了压制貴族的端緒。例如，在十五世紀末期法王路易十一打倒貴族恢复了王权。后人評論路易十一的事业，似乎都認为他奸詐狡猾，行为卑鄙，但事实并不完全如此，我們不应該不考察时势的变迁。在过去，完全依靠武力統治社会，可是今天，智力代替了武力；以狡詐代替了膂力，以权术代替了强暴，或用劝諭，或用引誘，巧妙地运用各种策略。这样，即使这种人的居心卑鄙，但不能不認为他的目的比較远大，有重文輕武之风。在这个时代，王室的集权，并不限于法兰西一国，英国、德意志、西班牙等国也莫不如此。各国君主固然力图实現集权，而人民也想假借王室的权力消灭貴族这个仇敌，因此形成了上下相投打倒中間的风气。于是全国的政令漸漸統一，初步形成了政府的体制。并且，在这个时代，火器的使用日益盛行，漸次废棄弓馬之术，誰也不再畏惧匹夫之勇了。同时又发明了刻板印刷技术，好象給人类社会新开辟了传达意志的道路，人的智慧迅速发展，事物的輕重也急剧变化，膂力讓位，智力跃占了上风。封建武士权势日趋沒落，沒有立足之地，宛如孤悬于半空之中。大体說来，这个时期的趋势是，国家权力逐漸集中于一个中心政府（国家的統一）。

长期以来，教堂专权恣肆，有如旧日的专制政府的繼續，虽然內部已經腐败不堪，但仍然抱残守缺，不知变通。再看社会上，人智日开，人民已經不象过去那样愚昧輕信，讀書識字已經不属于僧侶的特权，普通的人也有讀書的了。既然知道讀書懂得寻求眞理的方法，对事物就要发生怀疑。然而，“怀疑”二字，正是教堂的禁忌，二者势不两立，終于在社会上掀起了改革宗教的大浪潮。1520年，著名的路德首倡改革宗教，背叛罗馬教皇，提倡新教，震动了天下人心势不可当。但是，罗馬还象病獅虽然气力已經衰弱，然而獅子毕竟还是獅子。当时旧教如獅，新教似虎，双方胜負难分，在这場斗爭中欧洲各国死人无数，結果創立了“新教(Protestant)”这个新的宗派。新旧两教都未失去地位，路德的努力也未归于徒劳，但从杀人的慘酷来說，新教所付出的代价是相当大的，代价高低，姑且不論，但究其目的，双方都不是爭論宗教的正邪，而是爭論是否允許信仰自由，不是爭論耶穌教的是非，而是爭夺罗馬的政权。所以这場斗爭是表現了人民爭取自由的新风气，可以說是文明进步的一种征象（宗教改革是文明的征象）。

从十五世紀末叶起，欧洲各国的国家权力漸漸集中于政府。最初人民只是仰慕王室，还不懂自己有参与政治的权利，而国王想排斥貴族，又不得不依人民的力量。为了一时权宜之計，国王与人民儼然結成同盟，互相利用，有时政府还特地授給人民以若干权力，这就提高了人民的地位。随着这种情况的发展，到十六七世紀，封建貴族已經銷声絕跡，宗教糾紛虽尙未平息，但大局已定，国家的內部，只剩下人民和政府的关系了。但是，热衷于专权乃是有权者的通病，各国君王也不例外。这时，人民与王室之間便开始发生了爭端，这种斗爭最先是在英国发生的。在这个时期，

王室的权威虽然不算小，但人民由于从事工商业，积蓄了财产，还有不少人購买了貴族的土地而成为地主。这些人既有了土地和财产，又善于經营終于垄断了全国的商业，成为国家财富的主人，因此对于王室的专制，就不能置之不理了。过去曾以罗馬为敌进行了宗教改革，而今天已經形成了以王室为敌实行政治改革的趋势。从事情的性質来看，这两者虽有宗教和世俗之分，但在发揮独立自由的风气而成为文明的征象这一点上，则是完全相同的。这可能是，以往自由城市的精神，这时又逐漸复兴起来了。从1625年查理士一世即位起，民权学說和宗教的爭論都很激烈。忽而召开議会，忽而封閉議会，議論紛紜莫衷一是，到1649年終于废除国王，建立了共和政体。但这只是曇花一現，后来又經过种种变乱，直到1688年威廉三世即位，才大刀闊斧地改革了政府的方針，根据自由民主的原則，确定了君民同治的政体，直到今日。

法国在十七世紀初路易十三时代，由于首相黎塞留的力量，加强了王室的权威。1643年路易十四世繼承王位时，年仅五岁尙不知国事，又当内外多事之秋，但国力幷未削弱。后来国王成年，天資聪穎，繼承了祖宗的遺业，不仅威服海内，幷屢次与外国交战，获得胜利。路易十四在位七十二年，王威显赫，达于极点，法国王室的兴盛，以这个时代为最。但是，到了他的晚年，軍威漸衰，政綱松弛，王室衰微的征象已經隐約可見。路易十四的衰老，不仅是他本人的衰老，也可以說是欧洲王权的普遍衰老。到了路易十五时代，政府腐败已极，无法无天几乎达到頂点。若与以往相比，前后的法兰西判若两国。但从另一方面就法国的文明来說，在政治腐败的这个时期，文明的昌盛达到空前未有的地步。在十七世紀，学者的議論中幷不是沒有自由思想，但他們的見解未免

过于狹隘，到十八世紀，其面目才煥然一新。不論宗教、政治学；哲学理論、自然科学等各方面无不蓬勃发展，研究的范围极为广泛。經过研究、質疑、分析和試驗等等，人們思想豁然开朗，仿佛沒有任何阻碍。大体說来，这个时期的情况，王室政治是在停滞中腐朽下去；而人民的思想則由于追求进步解放而生气勃勃，王室与人民之間产生了一触即发的形势。十八世紀末期的法国大革命就是这种冲突的表面化。这类事件的爆发，英国是在十七世紀中叶，法国是在十八世紀末期，虽然前后相隔百余年，論其发生的原因和所导致的結果，可以說两者是同出一轍。

以上是西洋文明的梗概，关于詳情細节，請參閱“文明史”譯本，学者倘能对該書全面地前后联系起来，反复加以研究，必能得到很大的裨益。

第九章　日本文明的来源

如前章所述，西洋文明的特点是这样，关于人的社会关系，开始是各种学説同时并立，中間經过爭論彼此逐漸接近，最后合而为一，其中含有自由精神。这好象把金銀銅鉄等元素，熔化在一起，变成一种非金、非銀、又非銅非鉄的化合物，各种成分保持均衡，互相构成一个整体。可是，我們日本的情形，就与此大不相同了。日本文明，关于人的社会关系，当然也有各种因素，君主、貴族、宗教和人民等自古就有，并各自形成一个阶层，各有各的思想。但是这些思想未能并立，未能互相接近和合而为一，这好比虽有金銀銅鉄各种元素，但未能鎔合成一体。即或鎔合在一起，实际上并不是各种元素保持着均衡，不是偏重偏輕，就是其中的一种元素消灭了其他元素，使其他元素不能現出本色。这好比鑄造金銀貨币时，虽然摻入十分之一的銅，但是不能現出銅的本色，鑄造出来的貨币仿佛是純金銀貨币一样。这就叫作偏重。文明的自由，并不是用其他自由所能換取到的，只有允許享受各种权利，使能获得各种利益，容納各家的意見，使各种力量得以发揮，彼此保持均衡，才存在这种自由。自由也可以説是从不自由当中孕育出来的。所以，在人与人的关系上，不論政府、人民、学者或官吏等各种不同阶层，凡是拥有一定权力的，不管智力也好，膂力也好，只要叫做力量，就必須有一定的限度。人类的任何权力，絕不可能是尽美尽善的东西，其中必然包含着固有的缺陷，或者因为卑怯而誤事，或者因为过激而出乱子，这种事例从古今历史上可以看到。这就是偏重的祸害，有权

者应該引以为戒。日本文明与西洋文明相比，一个突出的区别就在于权力偏重这一点。

在日本，权力的偏重，普遍地浸透了人与人的关系中。本書第二章曾談到一国人民的风气問題，而权力的偏重也是这种风气之一。今天学者討論权力問題时，往往把政府和人民对立起来，不是憤恨政府的专制，就是責难人民的放肆。但若詳細观察事情眞相，深入分析，就可以看出，这种偏重，从最大的人的关系一直到最小的人的关系，不論大小，也不論公私，只要有人的关系，就沒有不存在着权力的偏重。譬如日本全国有千百个天平，不論大天平或是小天平，都偏于一方，失去了平衡。又如一个三角四面体的結晶物，即使把它破成一千块一万块，或者把它搗成粉末，它的每一个分子仍然不失三角四面的特征，若再把这些粉粒合成一小片或者一大块，仍然形成三角四面体的形状。权力的偏重，就象上述比喻这样，普遍貫穿到每一事物的最微細的末端，然而这种情况并沒引起学者的注意，这是什么緣故呢？这无非是因为政府与人民之間的关系大而且公，所以才引起人們的注意，議論也就多半偏于这一方面。現在根据实际情况来談談偏重問題。哪里有男女的关系，哪里就有男女权力的偏重，哪里有父子的关系，哪里就有父子权力的偏重，在兄弟的关系上是这样，长幼的关系上也是这样。家庭間如此，社会上的情况也是如此。他如师徒、主仆、貧富、貴賤、新手老手、嫡系旁系等等，所有这一切上面都存在着权力的偏重。进一步从人类种族社会的形成过程来看，在封建时代，諸侯有大小之分，寺院有正支之别，神社有本末之異等等，只要有人的关系的地方，就有权力的偏重。在政府方面，按着官吏的地位等級，偏重的情形最为严重。政府官吏在平民面前作威作福，看起来好象很有权力，但这些官

吏在政府里，受上級的压迫，比平民受官吏的压迫还要厉害。例如，地方小吏呼唤村长談話时，态度傲慢无礼令人厌恶，但是这些小吏在长官面前，其卑躬屈膝情形，更是可怜亦复可笑。村长受到小吏的无理叱責，固然值得同情，但是他回村里无理叱責村民，又极可恶。甲受乙的压迫，乙受丙的压迫，压迫欺凌循环不已，这也可以說是一奇观。本来，人的貴賤貧富、智愚强弱的程度，按照各个人的条件（Condition）分为无数等級，虽然存在这种等級，但并不妨碍人与人的交往。然而，由于人們这些情况的不同，往往他的权利（Right）也跟着不同，这就是权力的偏重。

如果只从表面上看，現在的情况好象只有政府是有权者。但如果仔細分析政府究竟是什么东西，为什么这样有权，就能得到比較細致的結論。政府本来是人民相聚处理事务的場所，在这里工作的人，或称之为君主或称之为官吏。而这些君主和官吏，并非生来就是当权的君主和官吏。即使封建时代有世袭官爵的习惯，但实际办事的大多是偶然选拔出来的人物。这些人物一旦进入政府，并不会立即改变其生来的本性。那些在政府里弄权的，也不过是暴露了他的生平本色罢了。例如，在封建时代，也曾有过选拔賤民充任政府要职的事，但他們并沒有什么了不起的作为，而只是因袭过去，充其量也不过作得比較巧妙些罢了。所謂巧妙，是指弄权方面而言的，他們不是愚民使人民愚昧，就是威压人民，使人民畏惧。如果讓这种人处在民間，他們的作风也是一样，讓他們留在乡村，或留在城市，也一定是这种作风，总之，这是我国人不可避免的通病，誰也不能例外。只是因为政府工作，事体宏大涉及面广，容易引人注目，而經常成为談論的对象。所以，政府并不是弄权的根源，而只是集中了专权者的場

所，它正是給专权者以用武之地，使其得以显示生平的本色，任所欲为的場所。如果不是这样，把弄权的根源归之于政府，那么，人們只在作官期間才患这种流行病，而在作官以前和以后，难道就沒有这种症状么？这是說不通的。本来，专权就是有权者的通病，他們一旦身在政府大权在握，就要迷醉于权力，进而濫用職权。也許因为政府或一家的具体情况，势非专权不可。然而，就一般人来說，如果平素受的教育和生活习慣中沒有专权的思想作风，一旦参加了政府，就立刻学会弄权，那是絕对不可能的。

根据以上的論述，爱弄权柄和由此造成的权力偏重，决不限于政府，而应当說这是全国人民的风气。这种风气，就是西洋各国和日本之間的最明显的差别，現在必須探討其原因，但这并不是輕而易举的事。在西洋人的著作里有这样說的：亚洲人弄权的原因，是由于气候溫暖、土地肥沃、人口过多和在地理上山海险阻广闊，因而产生了极端的幻想和恐怖之念的原故。用这种說法来說明日本的情况，能否解决問題，很难断定。即使能解决問題，而这些原因都属于自然条件，人力是无可如何的了。所以，我想只就事物的发展来闡明弄权的原因。苟能找出原因，也就会有适当的对策。我們日本在开国之初，也和世界各国一样，若干人民結成一群，由群里膂力最强、智力最高的人物来支配一切，或者是由外来的征服者当酋长。根据历史記載，神武天皇就是从西方率領着軍队来的。統治一群人民，当然不是一个人的力量所能作到的，所以在酋长之下必須有輔助他的人，而这些人可能都是从酋长的亲戚或朋友中間选拔出来的，他們同心协力，形成了一个政府的体制。政府体制形成之后，政府里的人便成为統治者，人民便成为統治的对象，于是就分成了“統治者”与“被統治者”。

統治者叫作上或主或內，被統治者叫作下或客或外。因此，上下、主客、內外的区别，也就截然分开了。从此这两者成为日本人之間的互相关系上的两大分野，也可以說这是我国文明的两个因素。自古至今，人的关系虽然多种多样，但归根結底都可归納成为这两种因素，而沒有任何一种可以例外（分为統治者与被統治者）。

統治人当然不是容易的事，因此，站在統治者立場的人，必須膂力与智力兼备，并且还須有些财富。既能具备膂力与智力且有財富，就可以得到統治者的权力。所以，統治者必然都是有权者。而王室則在这些有权者之上，集中他們的力量統治全国，当然战无不胜，攻无不克了。同时，被統治的人民，由于王室由来已久，也就越来越服从它，自从神功皇后时代以来，屡有外征，由此可知，当时皇室已威服全国，毫无內顧之忧。后来，文化漸开，有了养蚕、造船的技术和紡織、耕种的工具，以及医儒、佛教的書籍等其他各种文明事物，其中，有的从朝鮮传来，有的是本国发明的，这样，人們的生活方式日漸丰富起来，但管理这些文明事物的权力，全部操在政府手里，人民只有俯首听命而已。不仅如此，連全国的土地以至人民的身体，也都成为王室的私有財产。換句話說，被統治者等于統治者的奴隶。到了后世，仍有“御国”、“御田”、“御百姓”等的称呼，这个“御”字就是尊敬政府的意思，也就是說，日本国内的土地和人民的身体都是政府的私有物。仁德天皇看到民間炊烟遍起，曾說：“朕已富矣”，这毕竟是出于爱民之心，視人民的富裕为自己的富裕，堪称心平气和的仁君了。然而，由此也可以看出，当时天皇是把天下看成一家和自己的私有財产。在这种形势之下，天下大权都集中于王室，因而，权力經常偏重于一方面，一直到它的末代。总

之，如前所述，从至大到微小的地方，一切事物都存在着权力的偏重，如把人与人的关系，分为千万个，就有千万个的偏重，把它归納成一百个，就有一百个的偏重，若縮小到王室与人民这两层，則两者之間也有偏重，也就是权力經常是偏重于王室的一方面（国家权力偏重于王室）。

源、平二氏兴起后，天下的权力归于武門，似乎从此武門与王室平分秋色，人与人的关系为之一变，但事实并非如此。无論源、平二氏或是王室，都是属于統治者的范畴，国家权力归于武門，只是这个統治者把权力轉移到另一个統治者而已，統治者与被統治者的关系，依然保持着上下、主从的形势，和以往絲毫沒有两样。不仅如此，在光仁天皇宝龟年間，更下令天下，划分兵农，从人民中間选拔既富裕又有武艺者服兵役，使羸弱者从事农业。这个命令的精神在于，使富而强的人用武力保护弱小者，貧而弱者就得从事农业以供养武人，因此貧弱者越发貧弱，富强者越发富强，統治者与被統治者之間的界限更加明显，权力的偏重更加严重了。根据各种書籍的記載，自源頼朝就任六十余州的总追捕使之后，在各郡設置“守护”，在各庄园設置“庄头”，从而削弱了以往的国司、庄司的职权，从那时起，所有的統治阶級出身、手下又有人的武士們，凡有可夤緣攀附者都当上了守护或庄头，他的部下便称为“御家人”，而受守护庄头的指挥，因此，都成了幕府的部属，并且还制定了每百日交代一次，輪流守卫鎌仓的办法。到了北条时代，情况也大致相同，国內到处都有武人。承久之乱时，北条泰时，在五月二十二日以十八騎鎌仓出发，但到了同月二十五日，仅仅三日之間，东国的兵力就已全部集結完毕，共数达十九万騎之多。由此可以清楚地看出，各地武人，經常忙于备战，根本沒有时間从事农业，而依靠农民的供养

过活。兵和农的界限愈分明，随着人口的增加，武人的数目也就愈多。源賴朝时期，曾把关东直属的武士，大部分派充各郡的守护，每隔三年或五年調动一次，后来，不知什么时候都变成了世袭的职务。北条氏灭亡，到了足利时代，这些守护便互相吞并，有兴起的，也有灭亡的，有被土豪驅逐的，也有被部下篡夺的，因而逐漸形成了封建割据的局面。概括地說，自从建立王朝以来，日本的武人，最初是分散在全国各地，各自掌握权力，拥护王室。在到鎌仓时代以前这段时間里，逐漸結成为若干小集团，这才有了大諸侯小諸侯之称。到了足利时代，又結成更大的集团，但是这些集团未能进一步結合起来，这就形成了应仁年代以后的混乱局面，和武人的极盛时代。武人跋扈的社会里，有离合聚散、盛衰兴亡，但是在人民的社会里，却沒有任何变化，只知从事农业以供奉武人。所以，在人民的心目中，王室与武門并无区别，武人社会的治乱兴衰，对人民来說，无異于天时气候的变化，只有从旁观其演变而已（由于武門兴起后，破除了对神权政府的迷信，其益处在第二章已有論述）。

根据新井白石的說法："天下大势經过九次变迁，才到了武門时代，武門时代又經过五次变迁，才到了德川时代。"其他各家的說法也与此大同小異。这种說法，只是关于日本执政者的新旧交替，說它有几次变迁。直到目前为止，日本史書大都不外乎說明王室的世系，討論君臣有司的得失，或者象說評書者講述战爭故事那样記載战爭胜負情况。就是偶尔涉及与政府无关的事，无非是記載一些有关佛教的荒誕之說，是不値得一看的。总而言之，沒有日本国家的历史，只有日本政府的历史。这是由于学者的疏忽，可以說是国家的一大缺典。至于新井先生的"讀史余論"，也是属于这一类的史書。該書虽然論到天下大势的变

化，但实質上并不是天下大势的变化，早在王室时代局势已定。自从分成統治者与被統治者两种成分和划分了兵农以后，这种界限更加明确，直到今天，从未发生任何改变。所以，在王代的末期，虽有藤原氏的专权和太上皇的听政，但这些都是王室內部的問題，当然与天下形势毫不相干。后来，平氏灭亡，源氏兴起新建幕府于鎌仓，北条氏以陪臣身分执政，足利与南朝对抗而被罵为逆贼，以至于織田氏、丰臣氏、德川氏等相繼执政，先后統治了全国，但是这中間只有統治方法的巧拙不同，全国局势，依然如故。所以，北条氏、足利氏所喜欢的，也同样为德川氏所喜欢，甲所忧虑的，也同样为乙所忧虑，甲乙处理其所喜忧的問題的方法，完全也毫无差異。例如，北条、足利政府喜欢五谷丰登、人民馴順，德川政府也喜欢这样，北条、足利政府所畏惧的叛乱者的种类，在德川时代也是一样。但回过头来看看欧洲各国的情况，就迥然不同了。在欧洲各国，如果在人民当中有了新的宗教主张，政府馬上就要采取相应的措施。过去人民只畏惧封建貴族，但随着社会工商业的逐漸发达，中产阶层有了权力之后，又不能不对它有所喜欢或畏惧了。所以，在欧洲各国随着国家形势的变迁，政府也就随着改变其情况。只有我們日本情况不同，不論宗教、学术、商业、工业等完全掌握在政府手中，因而政府也无須忧虑和恐惧形势的变化。发現有与政府意图相抵触的，可立即下令禁止，所唯一忧虑的，是惟恐从同一阶級中有人起来推翻执政者（所謂从同一阶級中起来的人，是指統治者中的人）。所以說，日本自建国以来二千五百余年間，政府的所作所为，完全是同样事情的重复。这就好象多次誦讀同一版本的書，或多次表演同一出戏劇一样。新井氏所謂天下大势的九次变迁，或五次变迁，只不过是一出戏上演了九場，或上演了五場罢了。

某一西洋人的著作里曾經說：亚洲各国也有騷乱和变革，其情况无異于欧洲，但并未因这些变乱而促进国家文明的进步。这种說法，未尝沒有道理（政府虽有新旧交替，但国內局势仍原封未动）。

如上所述，政府虽有变革交替，但国內局势从不改变，权力永远偏重于一方，在統治者与被統治者之間，就好象筑起一道高墙，断絕了关系。不論有形的膂力或无形的德智，以及学問、宗教等都操在統治者手里，而这些人狼狽为奸，爭权竞势，因此，財富集中在他們中間，才智集中在他們中間，荣辱和廉耻也集中在他們中間。他們高高在上統治着人民，治乱兴衰，文明的进退，完全属于这群統治者，至于被統治者則从来漫不关心这些問題，只是冷眼旁观而已。例如，日本古代常有战爭，如甲越之战，上国与关东之战，光听这些名称，仿佛是两国交战，其实絕对不然。这种战爭，只是两国武士之間的战爭，人民根本未参与其事。所謂敌国，本来应該是全国人民同仇敌愾之敌，即使不是手执武器奔赴战場，也是应該时时刻刻祈祷本国的胜利和敌人的失敗，无論在任何微小的事情上，都不忘敌我，这样，才能算是眞正的敌对国家，才能表現出人民的爱国心来。但是我国的战爭，自古以来，就不是这样。我国的战爭只是武士与武士之間的战爭，而不是人民与人民之間的战爭，是一家与另一家之間的战爭，而不是国家与国家之間的战爭。因此在两家武士作战时，人民只是袖手旁观，不管是敌方还是我方，誰强大就畏惧誰。所以，在战爭时期，随着风色的轉变，也許昨天还給我方輸送輜重的人，今天就要去替敌方运送軍粮。在胜負已定战爭結束时，人民也只看到战乱平息庄头更换，既不以胜为荣，也不以敗为辱，人民所感激和欢迎的只是新庄头放寬政令，減少田賦。兹举例說

明如下。北条氏的地盘是关东的八州，因败于丰臣氏和德川氏而灭亡。灭亡后，八州土地被仇敌德川氏占領。德川家康虽然是个杰出人物，但是怎能設想他一下子就压服了八州的敌人。这是因为八州的人民，既非敌方也非友方，而是北条氏对丰臣氏战争的旁观者。所以，說德川氏进駐关东后所进行扫蕩和鎮撫残敌，只不过是討伐北条氏的遺臣而已。至于对待农民和城市居民，好象只用手摸摸头一样，立即使他們安定下来了。这种例子，自古以来举不胜举，直到今日，情况也看不出有什么变化。因此，也可以說日本从来还沒眞正形成一个国家。如果今天日本和外国发生战争，連同日本人民之中虽然不拿着武器临陣作战，但是关心战争的人，姑且也看作“参战者”的話，然后再把这些参战者的人数和那些所謂“观战者”的人数相比較，孰多孰少，是可以預知的。我曾經說过，日本只有政府，沒有国民。也就是指此而言的。固然，在欧洲各国也常有利用战争手段吞并外国領土的事情，但是吞并外国領土，并不是一件簡单的事。如果不用强大的兵力加以鎮压，或者与当地人民相約，給与若干权利的話，要想把占領地并入自己的版图，是不可能的。由此可見，东方人和西方人风气大不相同（日本人民不关心国事）。

因此，在民間偶尔出現了有才或有德之士，如果居于原来的地位，就不能发揮其才德，从而不得不自动地摆脫其原来地位而进入上层集团。所以，古今来有不少昨天还是布衣庶民，今天便貴为将相的例子。乍看起来，好象上下之間并沒有什么界限，其实是这些人逃离了原来的地方而到了另一地方。就好比避开低湿的地方迁移到干燥的高地一样，从他本身来說，固然是得其所哉，但这并不是他亲自把原来的低湿地方用土堆成干燥的高地，所以，湿地依旧是湿地，与他目前所处的干燥的高地相比，其間

仍然存在着界限，上下的差别絲毫沒有改变。犹如，从前尾张地方的木下藤吉，虽然当上了太閤，可是尾张的人民依旧是从前的农民，情况幷沒有改变。藤吉只是脫离了农民，加入了武人集团而已。藤吉的飞黃騰达也只是他个人的飞黃騰达，幷沒有普遍地提高农民的地位。这种情况固然是当时的历史条件所使然，不应以今天的眼光加以評論，即使評論也毫无益处。不过，假設藤吉处在昔日欧洲的自由城市，市民一定不喜欢这位英雄的作为。或者假設藤吉生在今天，作他过去所作的事，幷且使那些独立的市民也生活在今天这个时代，評論藤吉的事业时，恐怕这些市民一定要認为藤吉是个沒有情誼的人，幷且要罵他是不管故乡，背棄农民伙伴，只貪图个人名利而投靠武門的人，而唾棄他。毕竟藤吉和这些市民观点不同，尽管在行为举止的粗密寬严上有相似之处，但自古至今不論时势如何，社会形态如何，二者始終是不能相容的。十三四世紀，在欧洲盛极一时的独立市民，在行为方面虽然也有些粗暴过激或固陋、愚蠢的地方，但他們决沒有依靠别人。他們致力于商业，为了保护商业还設置了武备，以巩固自己的地位。到了近代，英法及其它各国的中产阶級，逐漸富裕起来，品行也随之提高，虽然在国会等場合，常常爭吵不休，但幷不是为了夺取政府的权力来压制人民，而是为了保全自身的地位利益，竭力反抗别人的压制而已。所謂地位利益，从地方上說，就是地方利益（Local interest），从职业上說，就是阶級利益（Class interest）。根据个人居住的地方或同业关系，而提出各自的主张，保护各自的利益，为此，甚至不惜牺牲个人生命。但是，日本人自古以来，就不重視自己的地位，只知趋炎附势，企图依靠别人謀求权势，否则，就取而代之，步前人的后尘，即所謂“以暴易暴”，眞是卑鄙已极，这与西洋人独立自主

的精神相比，确有天壤之别。在古代的中国，楚項羽看到秦始皇出巡的仪仗就說道："是可取而代之"；汉高祖看到也說："大丈夫当如斯也"。現在分析这二人的心理，則他們并不是为了保全自己的地位而痛恨秦始皇的暴政，实际上不过是以这种暴政为可乘之机，想要逞其个人的野心，夺取秦始皇的地位，作秦始皇所作的事罢了。也許其暴虐的程度沒有达到秦始皇那样，但这也不过是懂得籠絡人心，手段比較巧妙而已，至于集权专政統治人民这一点，秦始皇与汉高祖之間毫无二致。在我国，自古以来所謂英雄豪杰人物，固然不少，但从他們的事迹来看，不是項羽就是高祖。有史以来，在日本全国，象独立市民所作的那样事迹，連作梦也想象不到（国民不重視自己的地位）。

宗教是支配人类心灵的东西，本来应該是最自由最独立絲毫不受他人控制絲毫不仰賴他人力量而超然独存的。但是，在我們日本則不然。虽然有人說我国的宗教有神道和佛教两种，但神道始終未能形成宗教的体制。即使在古代有过这种学說，但是早已被吸收到佛教里去，几百年来，从未显露过它的本色。近来，虽然偶尔听到神道这个名称，但也不过是在政府的变革时期，假借王室的余威，想弄一点微不足道的运动而已。这只是一时的偶然現象，照我看来，不能認为它是一个固定的宗教。总之，自古以来，构成日本文明的一部分的宗教，只有一个佛教。但是，佛教从一开始就站到統治者的一边，并依靠了他們的力量。古来日本虽然出現了不少所謂名僧，有的到中国取經，有的在国內創立新派，建立佛寺，教化人民，但大部分都是想博得天子或将軍的恩宠，假借他們的势力来传播宗教，甚至还有人以接受政府的爵位为荣的，如任命僧侶为"僧正"、"僧都"等职位就是一例。

最早在“延喜式”①里，就曾規定，“僧都”以上准于三品。而在后醍醐天皇建武2年的詔旨里，曾規定大僧正准于二品“大納言”，僧正准于二品“中納言”，“权僧正”准于三品参議（据《释家官班記》）。根据这种情况，可見当时的名僧也是身兼朝廷的官職，并以其職位与群臣爭班次的上下，以席位的高低为荣辱的。因此，日本自古以来虽有宗教，但沒听說有过独立的教权。如果現在要了解实际情况，只要到国內有名的寺院，翻閱一下其历史記載，就可以一目了然了。圣武天皇天平年間，在日本各郡都建立了国分寺；桓武天皇延历7年，传教大师在比叡山开山立宗，建立了“根本中堂”，以鎮都城的鬼門；嵯峨天皇弘仁7年，弘法大师在高野山开山立宗，天皇曾賜給他印符，建立了大伽蓝；此外还有南都的諸山和京都的各寺。在中古时代，还有鎌仓的五山；在近代，又有上野的东叡山、东京芝区的增上寺等等；以上这些寺院沒有一处不是凭借政府的力量而兴建的。其他，历代天皇中归依佛教的，或者亲王出家的，也非常多。相传白河天皇有八个儿子，其中有六人出家为僧，这也是宗教取得权势的原因之一。只有“一向宗”比較接近于独立，但也未能免于这种弊病。在足利末期的大永元年，一向宗的实如上人曾向天子献納即位用的經費，因此天子封他为“永世准門迹”賜給他和出家亲王相等的地位。同情王室的衰微貧困，貢献有余的金錢，从僧侶的本分来說，本是应該，但事实并非如此，而是通过“西三条入道”的中介，用金錢購买了这一爵位。这可以說是卑鄙之至。所以，自古以来所有日本国內的大寺院，不是天子、皇后的祈祷之所，就是将軍、执政者們所建立的；总之，都是御用的寺

① 905—910年以朝命制定的并用漢文寫的有关宮中、朝廷、百官及各地方的仪式、祀節、規章制度的会典。

院。如果問寺院的来历，不是說有受某某将軍封为食米几百石，就是住持的身分如何等，就好象士族叙述他自己的家譜一样，听起来令人作呕。寺院門前不但立着下馬牌，僧侶出門时，还前呼后拥，淨街开道，有的甚至比封建諸侯还要威风。然而，如果考察一下这种威风的根源，就可以知道这并不是宗教的威风，而是假借政府的威风，无非是属俗权中的一部分而已。佛教虽盛，但是完全被收罗在政权之下，普照十方世界的，不是佛光，而是政权的威力。所以，寺院沒有独立自主的教权，归依佛教的人沒有信教的誠心，也不足为奇了。这里有一証据，自古以来，日本几乎沒有因为宗教而引起战爭一事，就可以說明日本的信教者是如何儒弱了。信仰宗教的具体表現誠心归依的，只有一些无知无学的村嫗野夫的流泪哭泣而已。从这种情形来看，佛法只是文盲世界里的一种工具，只能用于安慰最愚昧的人們的心而已。此外，无任何功用也无任何势力。据說在德川时代，曾有僧侶因破了戒——只是在宗教上破了戒，而不是犯了世俗之罪——，而被政府逮捕起来，游街示众，然后处以流刑。从这种例子就可以看出僧侶是多末沒有势力，也可以說僧侶就是政府的奴隶。近来政府下令允許全国僧侶食肉娶妻，根据这个命令来解释，以前僧侶之所以不食肉不接近妇女，并不是因为遵奉宗教的教义，而是沒有得到政府的許可，所以才不敢不这样。从这些情形看来，不仅僧侶是政府的奴隶，也可以說日本全国根本就沒有宗教（无宗教权）。

宗教尚且如此，儒学就更不必說了。儒書之传入日本，已經很久，如在王朝时代曾設有"博士"，天子躬讀汉文書籍；在嵯峨天皇时，"大納言"藤原冬嗣曾建立劝学院，教导皇族和貴族子弟，宇多天皇时，又有"中納言"藤原行平設立奖学院等等，

汉学逐漸普及，尤其是日本的和歌，自古以来就很盛行。虽然如此，这个时代的一切学問，只有貴族子弟才能得到学习的机会，一切著作書籍，也都出于官宦之手。同时，因为印刷技术还沒有发明，所以人民根本就无法受到教育。在鎌仓时代，虽然录用了大江广元、三善康信等儒学家，但这些人也是为政府服务的，从沒听說人民中有过学者。承久3年，北条泰时攻入宇治势多时，后鳥羽上皇曾降下一道圣旨，据說当时在北条所率領的五千余名士卒中，寻找能宣讀圣旨的人，結果只找到武藏国人藤田三郞一人。由此可見当时的社会文化水平是多么低了。从这时起一直到足利末期，研究文学完全成为僧侣的事，想学习文字的人，非靠寺院不可。后世把学习文字的学生叫作"寺子"，就是因为这种原故。有人說，日本印刷書籍，是由鎌仓时代的五山創始的，这个說法可能是眞的。在德川初期，始祖德川家康，首先任用了藤原惺窩，接着又任用了林道春，以后在太平日久，出現了許多有名的儒学家，一直到近世。如上所述，学术的盛衰完全是随着社会的治乱，并未得到独立的地位，在数十百年的干戈动乱期間，完全被操在僧侶之手，这不能不說是学术上的一大憾事。从这件事看来，也可以了解到儒家的情况还不如佛教。但是，在兵慌馬乱时期学术衰微，不仅我国如此，世界各国莫不如此。在欧洲，自中古黑暗时代到封建时代，文化的权利，也是完全操在僧侶之手，到了十七世紀以后，社会上才开始有了学术。另外，东西洋在学术风尙上也有所不同，西洋各国以实驗为主，而我們日本則向来崇拜孔孟的理論。虛实的差别，固然不可同日而語，但也不能一律加以否定。总之，把我国人民从野蛮世界中拯救出来，而引导到今天这样的文明境界，这不能不归功于佛教和儒学。尤其是近世以来儒学逐漸昌盛，排除了世俗神佛的荒謬之

說，扫除了人們的迷信，其功績的确很大。从这方面来說，儒学也是相当有力的。所以，关于东西洋学术风尙的是非問題，暫且不談，仅就学术发展的过程，說明两者之間的显著的差異。所謂差異就是指，在乱世之后，当学术产生时，这个学术在西洋各国是从一般人民中产生的，而在日本是从政府中产生的。这点有所不同。西洋各国的学术是学者的事业，在学术的推广上，并无公私之别，而只是在学者的社会中；然而我国的学术，却是属于所謂統治者社会的学术，仿佛是政府的一部分。試看德川幕府統治的二百五十年間，国內的学校，不是幕府本身設立的，就是各藩諸侯設立的。固然也有著名的学者和大部头的著作，但是学者都是諸侯的家臣，著作也都是由官方出版的。固然在“浪人”中也有学者，私人也有刻印書籍的，但是，这种浪人是想作諸侯的家臣而不可得的；私人刻印的書籍，也是希望由官方出版而未能如愿的。在日本国內，从未听說过有学者的学术团体和議論、新聞等的出版，也未見过有传授技术的場所和群众集会討論的举动。总之，一切有关学术的事情，沒有一件是私人办的。偶尔有碩学鴻儒开設私塾从事教学，其学生也必然都是士族。这些人享受世袭的俸祿，侍奉主子，利用业余学习文字。教学的內容也完全符合秉承統治者的要求，专門講授統治人民的道理。因此，即使讀破万卷書，如果不能做官，也是毫无用处。或者偶尔有所謂隐君子的，其实也不是甘心隐居，这些人往往是悲叹怀才不遇，滿腹牢騷，不然就是与世隔絕放蕩不羈。这种情况就如同日本的学者被关在叫作政府的牢籠里，他們把这个牢籠当做自己的天地，而在这个小天地里苦悶折騰。幸而社会上汉学的教育尙未普及，学者还不多。假如按照汉儒先生們的愿望，出現了无数的学者，都挤在这个狭小的牢籠里，而感到无法容身的时候，其怨恨和苦悶

必将更甚，豈非可怜之至。这样牢籠有限而学者层出不穷，这些人根本不知道籠外还有人間世界也不懂得怎样来提高自己的地位，只知道依附当代的权貴，甚至唾面自干而不以为耻。在德川时代，学者一旦得志就是政府和各諸侯的儒官。在名义上虽称为儒官，其实只是給他們一个穿官衣的身分；幷不尊重他們，只是把他們当作一种工具使用，同时也不讓他們参預所喜爱的政务，仅仅給他們五斗米的俸祿，讓他們教导孩子們讀書罢了。因为当时社会上識字的人很少，才不得不使用他們，这就好象讓“穢多”①只限做皮活一样，其卑屈下賤可以說是到了极点。对这种人能要求什么呢？又有什么可責难的呢？在这种人当中沒有独立的团体，是不足为奇的，沒有一定的主张也不奇怪。而且，政府的专制和压迫人民偶尔也有稍有气魄的儒者对此表示不满，但是，追本溯源，完全是由于夫子自己播种培植的种子生长，蔓延起来以致身受其害，这可以說是作茧自縛。政府的专制是怎样来的呢？即使在政府的本質里本来就存在着专制的因素，但促进这个因素的发展，幷加以粉飾的，难道不是儒者的学术嗎？自古以来，日本的儒者中，最有才智和最能干的人物，就是最巧于玩弄权柄和最为政府所重用的人。在这一点上，可以說汉儒是老师，而政府是門人，眞是可悲，今天的日本人民，有誰不是人类的子孙呢？在今天的社会上，一方面实行专制，一方面受到专制的压迫，这不能完全归咎于現代人，而是从由于多少代祖先传留下来的遺毒。助长这种遺毒传播的，又是誰呢？汉儒先生們的确起了很大作用（学术不但无权，反而助长了专制）。

---

① 被压迫的所謂“賤民”，又称“部落民”。

如前节所述，儒学和佛教对于日本今天的文明，都各有一定貢献，但是都不免有厚古薄今的弊病。宗教的本旨在于教化人心，其教义是永不移易的。佛家和神道家，用千万年前的故事来劝諭今世的人，这也是当然的。但是儒学和宗教不同，专講人伦社会的道理和礼乐六艺之事，一半是属于有关于政治的学問。这种学問直到现在还不知道变通改进，这豈不是憾事么？人类的学問是日新月異的，昨日之得，可能变成今日之失，往年之是，将变成今年之非。必須对每件事物都抱怀疑态度，然后努力探討鑽研，从事发明改革，子弟胜过父兄，后进赶过先进，如此积年累月地一代一代发展下去，才能达到进步和昌盛。只有当我們回顧百年前的許多事物，感到幼稚而又粗野，可笑而又可怜，才能証明今天的文明进步和学术的发展。論語說：“后生可畏，焉知来者之不如今也”，孟子說：“舜何人也，予何人也，有为者亦若是”，又說：“文王我师也，周公豈我欺哉”。从这几句話就可以看到汉学的精神。所謂“后生可畏”的意思，就是說，后进者如果能努力学习，也能赶上今人，所以不可懈怠。因此，如果后人尽最大的努力，充其量也不过达到今人的水平，而且今人又都是些不及古人的末世之民，那么，縱然赶上，也不值得庆幸。如果后进学者发憤自强，立志前进，只是要成为数千年前的虞舜，或者引証周公的話来傚仿文王的話，这就好象沒有出息的孩子，从老师那里領来字帖，拚命照样摹仿一样。因为从一开始就認为不如老师，写得再好，也不过是摹仿老师的笔法而已，絕不会超过老师。汉儒的系統是从尧舜传到禹、湯、文、武、周公以至于孔子，孔子以后，圣人就断了种，不論在中国，或在日本，再沒有出現过圣人。孟子以后，宋代的儒者和日本的碩学大儒，对后世可以自詡，但是对孔子以上的古圣人則一句話也不敢說，

而只有歎息自己学圣人而不及圣人而已。所以儒教在后世愈传愈坏，逐漸降低了人的智德，恶人和愚者越来越多，一代又一代地相传到末世的今天，这样发展下去簡直要变成了禽兽世界，这是和用算盘計算数字一样准确。幸而人类智慧进步的規律，是一种客观的存在，决不象儒者所想象那样，不断涌現胜于古人的人物，促进了文明的进步，推翻了儒者的設想。这是我們人民的大幸。他們如此迷信古代崇拜古代，而自己絲毫不动脑筋，眞是所謂精神奴隶（Mental slave）。他們把自己的全部精神为古代的道理服务。生在今天的世界而甘受古人的支配，并且还迭相传衍，使今天的社会也受到这种支配，造成了社会停滞不前的一种因素，这可以說是儒学的罪过。但是从另一方面来講，如果过去我国沒有儒学，也不可能有今天。在西洋所謂"Refinement"，即陶冶人心，使之进于文雅这一方面，儒学的功德的确不小。不过，它只是在古时有貢献，时至今日已經不起作用了。当物資缺乏时，破蓆也可以作被褥，糠麸也可以抵食粮，更何况儒学呢？所以过去的事情不必追究了。从前用儒学来教化日本人，如同把乡下姑娘送到府第里服务一样。她們在府第里必然学会举止文雅，聰明才智也可能有所增长，但活泼的精神完全丧失，而变成一个不会管家务的无用的妇女。因为当时，还沒有教育妇女的学校，所以到府第里去服务也未尝沒有道理。可是在今天，就必須衡量其利害得失而另定方向了。

自古以来，我們日本号称义勇之国，武人慓悍而果断，忠誠而直率，与其他亚洲各国相比毫无愧色。尤其是在足利末年，天下大乱，群雄割据，連年战爭，当时日本武风之盛是空前未有的。有一败而亡国的，也有一战功成而建立基业的，既不論門第出身，也不論資历如何，功名富貴轉瞬可得。日本这时的情况和

罗馬末期北狄侵入时期的情况相比，虽然文明程度有先进与落后之不同，但确实相象。在这种时势下，日本的武人应該自然产生独立自主的精神，象日耳曼野蛮民族所遺留下独立自由的精神那样，我国人民的风气应該发生一場变化。但事实幷非如此。正如在本章的开头所述，权力的偏重，自有史以来，就无孔不入地滲透在一切人的关系中，即使經过震动也沒法改变它。这个时代的武人，虽然好象是豪迈不羈，但是这种豪迈不羈的气概，既不是出于本身的慷慨，也不是出于自以为是个男子汉，目空一切，要求个人自由的心情。不是由于受到外界的引誘，就是借外界的力量而产生的。什么是外界的力量呢？这就是为祖先、为門第、为君、为父或为本人的身分等等，凡是这个时代出师的名义，沒有不是假借这些东西。如果沒有祖先、門第、君、父、身分等等，就要故意制造名义作为借口。无論是多么文武双全的英雄豪杰，沒有一个是单靠他的智勇举事的。兹举一两个例子来說明。在足利时代末年，四方豪杰，或假借驅逐他的主人，或为君父报仇，或为复兴祖先門第，或为保全武士的尊严等理由，而糾集党羽各覇一方，形成割据之势。但是他們所期望的却只是晋京一事，究竟晋京的目的何在呢？无非是要謁見天子或将軍，假借用其名义以号令天下。至于未能晋京的，也要在原地拜領王室的封官，以这种官职，作为光宗耀祖和控制部下的一种策略。这种策略是古来风行于日本武人間成为一种慣例，如源、平两氏等酋长也莫不如此。至于北条氏，他幷不直接要求最高的官位，在名义上还保存着将軍，而以五品官的身分，掌握天下大权，他不仅把王室当作工具，同时也利用了将軍的名义。表面上冠冕堂皇，实际上完全出于用心卑鄙，其中含有不可告人的目的。又如足利尊氏采納了赤松圓心的計策，慫恿后伏見天皇降旨，立王子为光明天皇。这

件事，任何人看来，都知道并非出于尊王的本意。織田信长最初俘擄了将軍义昭，但后来感到将軍的名义不如天子，于是驅逐了义昭，直接挾持了天子。这并不是由于誼厚，事实上是最露骨的阴謀詭計，是天下人有目共睹有耳共聞的。然而，他在表面上仍然高談忠信节义，利用形同儿戏的名分作为借口，自以为得計，而他人也不怀疑，这是什么道理呢？因为在他的党羽中，不論上下都得到了巨大的利益。自有史以来，日本武人就遵循着本国人与人之間的規矩准則，生活在权力偏重的环境中，从不以对人屈从为可耻，这和西洋人的爱惜自己的地位，尊重自己的身分，以及維护自己的权利相比，有着显著的区别。所以，虽在兵慌馬乱的时代也不能打破这种人与人之間的規矩准則。例如一姓之中有大将，大将之下有家臣，其次有騎士，再次有步卒以至于杂役，僮仆，上下的名分非常明确，其权利义务也随着名分而有所不同，沒有一个不受压迫的，也沒有一个人不压迫别人的，这就是既受别人压迫又压迫另外一些人，既屈从于此，而又驕矜于彼。譬如，有甲乙丙丁等十人，乙对甲卑躬屈膝，好象是受到不可忍受的耻辱，但乙对丙却趾高气揚不可一世。所以用后者的得意以补償前者的耻辱，使其不滿得到平衡。如此丙取償于丁，丁又求之于戊，一环套一环无休无止。这恰如借錢給东隣而向西隣索还一样。如果以物質作比喻，西洋人的权力就象鉄，既难使它膨胀，也难使它收縮；而日本武人的权利，則好象橡胶，其胀縮的情形随着接触物的不同而不同，对下則大肆膨胀，对上則立时收縮。把这种偏輕和偏重的权力，集成一个整体，就叫作武人的威风，遭受这个整体压迫的，就是孤苦无告的小民。为小民着想固然可怜，但从武人集团来說，却不得不說这是上自大将下至杂役僮仆的共同利益。不仅是求得了共同利益，而且还似乎保持了上下关

系的整齐和秩序。所謂秩序，就是指在他們集团之内上下之間，人人都表現出卑屈的丑态，但是他們硬把整体的光荣，作为自己的光荣，反而抛棄了个人的地位，忘却了卑屈的丑态，由此另外制造成功一种秩序，并且安于这种秩序。习慣成自然，終于形成了他們的第二天性，这种习慣无論在任何情况下都不动搖。威武不能屈，貧賤不能移，这就是武人特有的风气。如果单就某一点或某种場合来說，也可能有不少值得羡慕的地方，例如昔日三河武士隶属于德川氏的情况就是这样。武人的相互关系既然是这样，那么，为了維持这种关系，必須有一种无形的最高权威。这种最高权威就是王室。然而，事实上人类社会的权威，应該是属于人类的智德，所以，如果沒有眞的智德，眞的权威也不可能属于王室。于是武人們想出一种策略，只把保留王室的名义，使它徒拥虛位，而把实权掌握在武門手里，这就是当时的四方豪杰，所以热衷于晋京和故意保存形同儿戏的名分而加以利用的原故。如果寻求其根源，那就是由于，日本的武人沒有个人独立的精神，因而不以这种卑鄙的行徑为可耻（乱世的武人沒有个人独立的精神）。

現在特别提出一件自古以来被人們忽略了的事情，从这件事情便可以看出日本武人沒有独立自主的精神。这就是关于人的姓名問題，本来人的名字都是父母給起的，成年后也有改名的，但这不是应該受他人的指使。有关衣食住的用品，好象可以按各人之所好自由选择，但多半要受外界的影响，随着社会的风尙而改变。然而，人的姓名却不同于衣食住上的用品，命名时当然不受别人的指示，即使是亲戚朋友，如果不是本人向他們征求意見，誰也不能随便过問，在有形的事物中，这可以說是最自由的一部分。在用法律規定禁止更改姓名的国家里，当然要遵守法律，这

样也不算妨碍自由。而在可以自由更改姓名的国家，例如想把源助这个名字改为吉平，或者不改，这种自由完全属于个人．就如同夜間睡眠时脸向左側躺着还是脸向右側躺着完全由自己决定一样，根本与他人无关。可是，古来日本武門竟有接受賜予“偏諱”而准許冠姓的慣例，这是一种卑屈低劣的风气。即以上杉謙信的英武也未能例外，也曾接受将軍义輝的偏諱改名为輝虎。还有更甚的例子，如在关原之战以后，天下大权归于德川氏，諸侯中凡是冒姓丰臣或松平的一律恢复本姓，这种改姓也許是出于自愿，也許是奉命而行，但无論如何，都是一种卑屈的行逕。或者有人要說，改名冒姓是当时的风俗，并无人介意，所以今天不能加以責难。其实絕对不然。凡冒用他人姓名的，其內心并不会愉快，这是古今人之常情。由下述情况可以証明，足利时代永享6年，鎌仓的将軍持氏之子，成年后命名为义久，当时曾有管領上杉宪实建議应循例請求賜室町賜諱，但未采納。此时持氏已經有独立的意思，姑不論其意图如何，总之，他可能認为冒用他人的姓名是可耻的事。再如德川时代，相传細川氏曾謝絕过賜姓松平，这件事民間传为美談。这件事是眞是假虽不清楚，但是从这里可以看出，在把这件事当作美談这一点上，却是古今相同的。上述有关姓名的問題，虽然不是什么大事，但是这件事却說明了古来以义勇見称的武人，其实是何等的卑鄙怯懦，同时还为了說明有着权威的政府，其力量是如何可怕，而且这种力量能够滲透到人心的深处，足以控制人心的动向，在这里多贅述了几句。

如上所述，日本社会从上古以来就分为統治者与被統治者两个因素，并形成了权力的偏重，直到今天这种情况仍未改变。在人民之中也沒有爭取自己权利的，而宗教和学問也都控制在統治者的手里，从未能获得独立。乱世的武人虽然貌似义勇，但不懂

得什么是个人。无論乱世或治世，人与人的关系，从最大到最小，到处都存在着偏重現象，同时，不依靠偏重，則任何事情也行得通。这种情况，恰如用一种药治万病，靠这一种药的功效来滋补統治集团，然后把他們的力量集中在当权者一人手里。如上所述，无論王朝的政治或将軍的政治，无論北条、足利的策略或德川的策略，其实質都是一样。如果說彼善于此，或此逊于彼，不过是視其运用这偏重的手段巧拙而判断其得失罢了。只要把偏重的手段运用得宜，能把最高权力集中于执政者的手里，便是万事大吉，别无所求了。根据古来的习慣，有所謂“国家”二字，这个“家”字不是指人民的家，而是指执政者的家族或門第。所以国就是家，家就是国。甚至把增加封建政府的財富也叫作就是为了“富国”，这种情况表明“国”已經被“家”吞沒了。因为用这种思想来定政治的根本方針，所以想出的策略也只有企图把偏重的权力集中于一家了。山阳外史，曾評論“尾大不掉”为足利的政治的重大失策。也就是說，足利氏沒有实現偏重，未能把权力集中于足利一家而已。作为当时的儒者，当然会有这种看法，不过，这毕竟是只知有家而不知有国的論調。如果認为足利氏的“尾大不掉”是失策，那末，对于德川的“头重脚輕”就不能不感到心滿意足了。自古以来，所有集权政治，再沒有比德川氏运用得更巧妙更漂亮的了。自从德川氏統一了日本以后，便为他的一家大兴土木，耗費了諸侯的財富；另一方面却拆毁了各藩諸侯的堡垒，禁止各藩修筑城郭，禁止建造大型船只，不許軍火运入首府，并将各諸侯的妻子拘留于江戶，叫他們兴建宅邸，引导他們浮华堕落，不使从事正业。如果看他們还有余力，就借“效劳”或“警备”等等名义，使他們疲于奔命。这种有令必行，有命必遵的情况，恰如先挫伤了人家的手足然后与之角力一

般。在集权的政治中，这可以說是最高明的典型了。倘为德川家族的利益着想，确实可以說是极尽巧妙的能事了。本来，成立政府，必須保持一定均势由中央掌握权柄以控制全局，需要有这种均势的，不仅仅是我們日本，世界上任何国家也都如此。野蛮未开化的古代日本人，尙且懂得这种道理，所以，从数千年的古代以来，一直对于“专制”念念不忘。何况在文化逐漸进步的后世，誰能設想剝夺了政府的权力以后，还能实现文明呢！政权存在的必要，就是小学生也会知道的。但在西洋文明的各国，这种权力并不是来自一处。政令虽出于一个政府，但其政令是代表全国人民意志的，即或不能代表全体的意志，也是根据人民的意見稍加变通，或把各方面的意見加以綜合，而集中起来統一发号施令罢了。然而日本，自古以来政府与国民的关系，不仅是主客关系，也可以說是敌对关系。德川政府耗費諸侯的財富，就无異于战胜者索取战敗者的賠款。禁止国民造船，制止諸侯筑城，也无異于战胜者拆毁战敗国的炮台。这是对本国人所不应有的行为。

处理社会上一切事物时，在步驟上，都分为第一步和第二步。在处理第一个阶段，即迈第一步时，必須首先考虑到怎样适应第二步。因此，也可以說是第二步支配第一步。譬如，諺語所說的“苦为乐之因”和“良药苦口”，就是如此。把痛苦当作痛苦而躲避，把苦药当作苦药而厌恶，这是人情之常。如果只看事物的第一步，那末，躲避或厌恶，也似乎是应該的。但假如为第二步即安乐和恢复健康着想，就不能不忍受第一步的苦了。至于权力的偏重即集权，也是为了暫时維系全国的人心，在处理事物上，定出先后的顺序，这也是不得不如此的，决不是出于恶意，这就是所謂第一步的措施。不仅如此，偏重运用得巧妙的，偶尔也可能达到惊人的漂亮，但在发展到第二步时却暴露了以往的弊病和第一步处

置的不当。由此可見，专制政治愈巧妙，弊病愈甚，統治愈久，貽害愈深，終于成为难以医治的遺毒。德川时代的太平，就是一例。到了今天，想改革社会状况，进入人的关系的第二步的时候，情况異常困难。原因何在呢？在于德川的专制方法十分巧妙，而且統治的年代又很长久。我曾經对此这样評論过："粉飾专制政治，好象閑散的退休者摩擦心爱的葫蘆，虽日夜不停費尽心力，而結果仍然是个圓形的葫蘆，只不过是增加些光泽罢了。当时势已变将要发展到第二步时，仍然留恋旧的事物而不知加以变通，为了追求根本无法获得的东西，而在脑子里虛构出一个幻想，然后把它当作事实来追求，求之不得因而感到苦悶，这就象不知葫蘆已有裂痕，仍在摩擦一样，未免太愚蠢了"。我这样說可能是对的。总之，这都是只看到事物的第一步而不知有第二步，只停止在第一步而不迈进到第二步，而以第一步妨碍了第二步。如此作法，即使用第一步的偏重，保証了事物的順序，但实际上不但未达到目的，倒把人的关系窒息了。既然使人的关系窒息了，那么，山阳外史里所說的"尾大不掉"也好、德川的"头重脚輕"也好，孰是孰非无从分辨。总之，外史之类也只是着眼于事物的第一步，是一种摩擦葫蘆之見。

試看德川的統治，人民就如同处在那种专制偏重的政权下，如果考察当时的社会情况和人民的活动，就好象日本全国几千万人民，被分别关閉在几千万个籠子里，或被几千万道墻壁隔絕开一样，簡直是寸步难移。不但在身分上有士农工商之别，而且在士族中还有世祿世官的，甚至象儒官、医师等还要世袭其业不得改变。农民也各有不同家世，商工业也有固定的股份。这种界限，簡直象銅墻鉄壁，任何力量也无法摧毁。人們縱然才气十足，但因沒有机会发揮所长，只好退一步苟全性命了。經过几百年之久，这种习慣終于变成了人的本性，以致完全丧失了"敢做

敢为的精神”。譬如，貧苦人民，因为都是无知的文盲，受人輕蔑，以致年年岁岁貧上加貧，这种痛苦，簡直是人类世界中最甚的，然而，他們却沒有克服困难敢作敢为的勇气。对于不期而至的苦难，虽然善于忍受，但沒有人积极去克服苦难而爭取未来幸福的。不仅貧苦人民如此，就是学者和商人也莫不如此。总之，日本人缺少普通人类所具有的朝气而沉溺于停滞不动的深渊中。这就是为什么日本在德川統治二百五十年間极少有人敢于創造伟大事业的根本原因。这也是最近虽有废藩之举，而国民风气依然未变，統治者与被統治者的界限，还是十分清楚毫未改变的原因所在。如果溯本穷源，完全是由于权力的偏重所致，也可以說是忽視事物第二步所貽留的弊害。所以，假使不察明这种弊害，清除这种偏重，无論处于乱世还是治世，文明都不会进步的。不过，如何治疗这种病患，属于現代政治家的工作，而不是本書所要討論的問題，我只是介紹这种病患的情况而已。本来，西洋各国的人民，也有貧富强弱的不同，富强的对待貧弱也可能有刻薄残忍的或傲慢无礼的，貧弱的为了名利也可能有諂諛他人或欺騙他人的行为，他們相互間存在的丑恶情况，也与我們日本人无異，甚至有甚于日本人的。但是，即使在他們这种丑恶的表現的时候，每人还保持着个人的思想，并不妨碍精神的爽朗。其刻薄傲慢，只是因为富强而不是另有所恃。其諂諛欺詐，也只是因为貧弱而不是另有所惧。同时，富强和貧弱都不是天生的，是人的智力可爭取到的。既是可以用智力而取得，即使实际上不能成功，人們完全可以依靠自己走独立进取的道路。假使向西洋的貧民詢問这个問題，他們在口头上虽然不能說，但在內心里会这样回答：因为我穷所以才服从富人，只是在貧穷的状况下才受他們的控制，我的服从将随着貧穷的消失而消失，他的控制也将随着富

費的消失而消失。所謂精神爽朗，就是指这种心理而言。我們日本人自有史以来，就因囿于社会上偏重的陋习，人們在交往中不論貧富强弱，也不問智愚賢不肖，只是根据他的地位，或对人輕蔑或对人恐惧，毫无活泼气象，这和固守自家門墙的西洋人相比，不啻霄壤之别（不論治世或乱世，只要权力有所偏重，文明就不能进步）。

这种权力的偏重給全国經济带来的影响，也是不容忽視的。討論經济問題本来就是一件极其复杂的事情，問題不易弄清楚。由于各国的情况不同，不能把西洋各国的經济理論，原封不动地搬到日本来，这是毫无疑問的。但这里有两个原則，无論在任何国家，任何时期都可以普遍适用。第一个原則就是关于財富的生产和消費問題。生产和消費的关系是密切相联而不可分的。生产就是为了消費，消費又是为生产提供条件。譬如，春季散播种子是秋季生产粮食的手段，在衣食住上花費金錢，是为了保护身体的健康和培养体力，同时又对生产衣食住等需要的物品提供了条件。但是在生产和消費的問題上，也有消費而不生产的，比如火灾、水灾就是这样。或者由于穷奢极欲，把財物消費得一干二凈，这也无異于水火的灾害。在經济上重要的，决不是禁止消費，而只是要看消費之后，所得的东西多寡，以判断其消費是否得当。所得的东西超过了其所消費的，这叫作利益；所得和消費两者相抵，便叫作收支平衡；如果所得少于消費或毫无所得，便叫作亏損或完全損失。經济家的目的，在于如何能使所得超过消費，从而逐漸积累和有計划地消費，以达到全国富裕起来。所以积累和消費这两件事，不能把任何一方作为手段，把任何一方作为目的，也不能認为任何一方在先任何一方在后，既沒有先后緩急之分，也沒有难易輕重之别，完全是同等的，应該以同样对

待等量齐观。这是因为：只知积累而不善于消费的人，最后不会获得大量的积累；只知消費而不善生产积累的人，最后也一定不能有大量的消費。富国的根本問題就在于不断扩大积累和消費，积累和消費大的国家就叫作富国。由此看来，国家財富的积累和消費，应該按照全国人民的意志来进行。既然有"国家財富"这个名詞，也就应該有"国家意志"这个名詞。国家財富应該以国家意志来处理，如政府的岁入岁出也是国家財富的一部分，所以西洋各国关于政府的財政問題要与人民进行协議，就是由于这个原故。第二个原則是，在积累或消費財富时，必須有相应的智力和处理財务的习慣，即所謂理財的能力和理財的习慣。譬如千金之子多半敗家破产，賭博致富者多半不能久享，这就是由于財富与他們的智力、习慣不相适应的緣故。如果沒有这种智力和习慣的人拥有过分的財富，則不仅要糟蹋財富，而且恰如給儿童一把利刃一样，反而会招致伤害本身或伤害旁人的祸患，古今有很多这样例子。

上述两个原則如果是正确的話，那么与它对照一下，就可以看出自古以来我們日本經济的得失了。王朝时代的情况姑且不談，这里仅从葛山伯有先生所著《田制沿革考》援引如下一段話：

源平之乱时，征发之事不由政府，人民也无所适从。一乡一庄的土地，既要繳納于官，又要繳納奉于平氏和源氏，再加上間有奸宄之徒，从中搶夺粮食，无告之民，陷于涂炭之苦。后来源公秉政，郡設守护，庄設庄头，而国司、庄司仍然存在，人民儼如奉戴两君。……。到了足利时代，虽沒有制定其他統治郡县的政令，但把国、郡、乡、庄全部分給了武士，租稅則一任領主征用。此外，又征五十分之一作为自奉。例如，产粗米五十石的土

地，抽出一石运往京城，充作将軍的厨膳之用。也有时增至二十分之一。而守护、庄头更可以斟酌自己的需要数量，自行征收以致造成双重租税。……。至于“段錢”、“栋别”、“仓役”等的征收，更是不按时候。所謂“段錢”，就是按田地出的錢，等于目前的土地税；所謂“栋别”，就是房产捐，等于目前的房捐；所謂“仓役”，就是专向富农富商征收的，等于目前的财产税。在义满公时期，财产税是按四季征收的，在义教公时期，一年內征收过十二次，在义政公时期仅仅十一月份就征收过九次，十二月份又征收了八次之多。因此，农民背棄田舍流落四方，商旅倒閉不能交易。这是根据应仁記的記載。应仁記中还說：“自丰臣氏統一天下至文祿三年，才正式规定了全国租税制度，据此，三分之二归庄头征收，三分之一归农民所有”。又說：“到了开国初期（德川），因厌恶前代的苛刻，遂将租税减低三分之一（即所謂四公六民的法令），始解人民于倒悬”云云。

根据上述考証，古来我国租税无疑是非常苛刻的。到德川的初期，才稍为放寬，但是岁月漸久，又不知不覚地恢复了旧日的苛税。古来所謂有識之士，常認为农为国本，指責工商业者，繳納賦税极少，或完全不繳納賦税，飽食終日不劳而获，于理不合云云。但如果細察事情眞相，工商业者也絕非不劳而获，偶尔也有极少数的富商巨賈过着坐享其成的安逸生活，但这也是依靠資本以謀利，无異于地主富农之拥有大量土地不劳而食。至于小商人，即使不直接向政府納税，而他們在經营上的困难，也无異于农民。在日本，自古以来就沒有工商税。因为沒有税，所以从事工商业的人数就自然增加，但是也有一定的限度，就是在农民的利益和工商业者的利益达到平衡时为止。譬如，农民們耕种公四成民六成（税率）的土地，所得固然不多，但在平常年景尚可勉

强养活妻子。至于居住在城市里經营免税营业的工商业者，比起农民虽似有利，但仍然有很多人不免于冻餒。这是什么道理呢？这是因为有同业的竞爭。本来全国的工商业就有一定的限度，在一定的地区內事情不增加，只增加人員，結果，十人可以作的事情，分給了二三十人，一百人应得的錢，分給了二三百人，应得三成利潤的生意减低为一成，应得二千文的工資降低为五百文。由于同业間的互相竞爭，自己降低了利潤，結果給他人带来了利益，連农民也要得到这种利益。所以，工商业者表面上虽然无税，但实际上无異于有税的农民。如果工商业有获得厚利者，多半由于政府采納了所謂有識之士的建議，設置种种障碍，防止了农民的轉业营商，因而才能在人数比例較少的情况下，得到些专卖的利潤。由此看来，农业和工商业，是利害一致的，同是从事有益于国家的事业的。虽然表面上存在着有税与无税的区別，但二者都不是不劳而获的，都是为国家积累財富的人民。

所以，在人的关系上有統治者与被統治者之分，而在經济上則有生产者和不生产者之别。这就是說，农工商以下的被統治者是生产者，士族以上的統治者是不生产者。或者借用上段的名詞，一种可以叫作积累的阶层，另一种可以叫消費的阶层。这两个阶层相比較，在劳逸得失上当然不公平，但是在人口过多，資本集中，在被迫互相竞爭謀求职业的情况下，必然造成富者安逸，貧者劳苦的現象。这不但我国如此，也是世界上普遍存在的病态，是无可奈何的現象，因而也就无可厚非了。况且，虽然把士族以上的統治者，叫做不生产者或消費者，但政府需要有文事武备，以維持国家的秩序，这是为經济的发展服务的，所以不能說政府的开支都是浪費。在我国的經济上，特別不合理而且特別不同于其他文明国家的地方，在于对待同一国家財富的积累

和消費时，不是抱着同样的态度。根据我国古来的一般情况，人民經常是积累財富的。例如按四公六民税法，人民以生产的六成供养父母妻子，其余四成繳納政府。但这部分租税一旦繳納之后，就不知去向，也不知作何用途；有无剩余，有无不足，一概不知；总之，人民只知积累而不知消費的情况。而政府在一旦取得这部分租税之后，也忘掉它是从何而来，也不知道是怎样得来的，把它看成好象是从天上掉下来的东西似的，不假思索，任意揮霍；換句話說，只知消費而不知积累。前面已經說过，經济上第一項原則是，积累与消費是同等的事情，必須同样看待。但由上述情况看来，却是以两种态度对待同一事物，这好比两个人写一个字，分为左偏右旁每人写一半似的，很显然，任何高明的書法大家也写不好。象这样把上下的心情截然分开，不仅所見到的利益各有不同，互不了解，甚至看到对方的举动，也互相不以为然。这样，怎能不产生經济上的不合理現象呢？应該消費的不消費，不应該消費的反而消費，根本不能得到应有的平衡。足利义政在天下大乱之际，兴建銀閣寺，在别墅的屋脊，裝飾珠玉金銀，糜費达六十万緡之巨；只修建高仓官邸的一面隔扇就花費了二万錢。由于奢侈无度，虽一再向人民大量剝削地税房捐，但国庫仍然空虛，毫无积蓄。这可以說是上下都貧困的时期。太閤在內乱以后，兴建大阪城，接着又远征朝鮮，对外有巨額軍費开支，內有宴乐的鋪张浪費，而竟能用黃金鑄成金馬貯藏起来。这可以說是下貧上富的时期。又如历史上以賢明見称的北条泰时以及时賴、貞时等，大約皆自奉俭約。至德川时代，在其初期，明君賢相輩出，政府的措施无可非議，如与足利义政等时期相比，固然不可同日而語，但是也未听說民間有致富而兴办大事业的。作为北条及德川的遺迹流传到今天的，最著名的是鎌仓五

山、江戶城、名古屋城、日光山、东叡山、增上寺等等，这些古迹都是非常宏伟的。但令人不解的是，在那个时代的日本，为什么要兴建如此巨大的工程，是否眞是适合于当时全国經济的情况呢？这是我不能置信的。再如国內現有的城池、神社佛寺的古迹，和大佛、大鐘、或大寺院等建筑物，如此雄伟，大都不是象征神道佛敎的昌盛，而只是表明独裁君主权势的强盛而已。当时虽然也有少数水道沟渠等的建造，但决不是出于民意，只是由于当时君相有司等的好事，即所謂考察人民的疾苦，为之兴利罢了。本来，在人民沒有知識的古代，政府独断专行，也是势所必然，哪里会有人提出異議？所以，决不应該以現在的眼光去評价古代的是非，但是，把国家財富的积累和消費截然分开，在經济上造成无限的不合理現象这一点，則不論在明君賢相的时期或暴君污吏的时期，都未能避免。这种情况異常明显，所以后世应該有見及此，以免重蹈复轍。虽然說明君賢相須把財富用于必要的事业上。而这个必要，是根据君相的意思决定的，所以，只是出于个人的喜好，有以武备为必要的，有以文事为必要的，也有以眞正的必要为必要的，但也有以不必要为必要的。在足利义政时期，政府曾下令废除一切借貸契約，人皆称为德政。在德川时代，也有类似的例子。这种情况，如果从政府来說，似乎也是德政。国內的积累者对于消費者采取了絲毫不加过問的态度，消費者也不是量入为出，而是出入全无限制。政府只是看到人民生活不比过去坏，就自以为是最大的仁政，别的就不管了。年年岁岁反复总是这样，这边积累那边消費，就象两个人共写一个字，一直流传到几百年后的今日。如果把古今作一比較，考察全国經济的发展过程，其进步的迟緩，实在是惊人的。例如，在德川氏統治的二百五十年間，国内从未用兵，这可以說是世界上罕有的太平了。

处在这个世界上空前的太平盛世，日本人民虽愚，工艺虽不发达，积累虽緩慢，在这二百五十年間，經济上也应当有长足的进展，然而事实并非如此。这是什么緣故呢？这决不能仅仅归罪于将軍及各諸侯的无德。假使这是由于君相有司的无德无才所造成的灾祸，則其无德无才并非其本人之罪，而是因为处在他的地位，客观形势迫使他不得不变成无德无才。所以从經济方面来說，明君賢相也并不那样伟大，天下太平也并沒有那么好。有人說：战爭的确是可怕和可憎的灾祸，但是它对国家經济的影响，就好象人身上的刀伤，虽一时感到可怕，只要不伤要害，很快就会平复。而惟独在經济上，特别可怕的不是刀伤，而是象痨症那种逐漸使人衰弱的病症。根据这样說法，我們日本的經济，原来因为权力的偏重而分成积累者与消費者，双方之間不通声气，即使不是逐漸衰弱，也是长期停滞不前。在数百年間虽然稍有进步，但并未达到繁荣活跃的境地。即使在德川氏二百五十年的治世，也无显著的进步。这可以說是害了所謂經济痨症。自古以来，日本学者就主张政府的税务官与郡县的税务官在职权上应該分权。察其用意，也許是認为由政府税务官收税，容易造成聚歛，因而主张授权于接近人民的郡县税务官，以便稍加节制。当然，划分同一政府之內的官吏职权，事实上并无益处。但从这种主张的用意可以了解到，古人并非不知道把財政权完全交給消費者的害处。

經济上的第二项原則，是对于財富的积累或消費必須有相应的知識和管理的习慣。本来，理財之道在于活泼果敢和节俭克制。两者必須适当配合，互相約制，保持平衡，才能使积累和消費扩大起来。如果偏于一方，缺乏果敢的作法而只知节約，就会陷于貪婪吝嗇；如果忘掉节俭，一味果敢做去，就会造成浪費揮

霍；这都是与理财的原则背道而馳的。然而，如上所述，把全国人划分为积累者和消費者两个阶层，在界綫划分明确的情况下，整个阶层的做法，必定偏于一方。例如积累者虽具有节俭克制的思想，但因缺乏果敢的做法，而失于吝嗇；消費者虽具有活泼果敢的地方，但因违背节俭的精神，而失于浪費。日本的国民教育虽不普及，但天資幷不愚蠢，对于理財一事，沒有理由認为特別拙劣。只因人事关系，把不应分割的事业分割开来，以致形成了各阶层的不同习慣，不同做法，从而陷于拙劣。但就其行为的本質来說，幷不是恶劣的，如果調和适宜，則可以产生果敢活泼和节俭克制，对于理財会起到最好的作用。但是沒有起到这种作用，反而变成了浪費揮霍和貪婪吝嗇，这幷不是因为本質的恶劣，而是由于調和失宜所致。例如使氧和氮化合就变成空气，为动植物的生存所必需。但是，若把这两种元素分析成单独的气体，則不仅对生物不起良好作用，反而有害于生物的生存。从我国古来的理財情况来看，凡是支配金錢举办事业的人，一般都是士族以上的統治阶层。在政府里兴建的土木工程和执行文事武备計划的当然不用說，其他如社会上一切讀書、习武、研究技术和爱好风雅等，除去謀求个人的日常生活外，不管是否有用，能够有余暇去从事人生中比較高尙的事情的，也只有士族以上的人。所以他們的行动自然灵敏活泼，敢作敢为，这的确可以称为我国文明的根本。然而唯独对于理財一道，由于千百年来的积习，这些人只知出而不知入，只知消費而不知积累，只知消費現成的东西而不知創造沒有的东西，在这种情形下，浪費揮霍的弊病也就不可避免了。况且积习既久，形成一种风气，認为理財之道不是士君子的事，不但不以不懂为耻，反而以懂为辱，結果，最高明的士君子和最笨拙的理財者，便成了同义語，这可以說是迂腐已极。再

看看农商以下的被統治阶层的情况，他們和上层阶层之間存在着明确的界限，恰如两个世界，人情风俗迥然不同，他們受上层阶級的統治和輕侮，談話时的称呼不同，坐的席位有区别，服装也受到限制，适用的法律也有不同，甚至有关生命的权利也操在上层阶級的手里。据德川时代的律書所載：

“凡各役卒，倘發現商人百姓等賤民有非法言論和不軌行为，不得已而格殺者，經調查屬实后，免予追究”。

根据这条法律，商人和农民好象經常面对着千百万敌人，如果能够活着，只是幸免于不死而已。既然生命都得不到保障，又怎能顧及其他呢？既无廉耻功名之心，也无鑽研文学艺术之志，惟知服从政府法令，繳納賦稅，可以說身心都被束縛着。然而，人类的思想活动是本能的要求，不是用任何方法所能完全压制或禁錮的，它总会找到空隙和发揮的途徑。这些商人农民想改变其身分固然不可能，但在积累私人財富，經营产业方面，却有充分发揮其智慧的寬闊余地，很少受到阻碍。因此，稍有才干的人就竭力积蓄財富，經历千辛万苦节俭克制，其結果，也有积累了巨万之富的。但是，这种人只是为了致富而致富，并无其他目的。勤俭致富并不是为了达到某种目的的手段，而只是把它当作生平的唯一目的。所以，他們認为世界上除去財富以外，再沒有可貴的东西，認为財富是拿任何东西都不换的。对于学术等属于人类精神方面的崇高事业，不但不加理睬，反而認为是一种奢侈而加以禁絕，甚至看到上流人的这种举动，还窃笑其迂闊。这种思想在当时的情况下，固然不无道理，然而，其品格的卑劣和精神的懦怯，实在可鄙。如果調查一下日本国内号称富豪的来历和他們的兴衰，便可以得到明証。自古以来，白手起家成为巨賈豪农的，都不是学者士君子之流，其中百分之九十九是不学无术的粗人，

他們对于可耻的事也不以为耻，不可忍受的也能忍受，一味吝啬終于积累了財富。至于敗家者，不是本身无能，不从事生产积累，就是沉湎酒色穷奢极慾，因而耗尽資財。这与士族之流的超然物外不事生产，追求所好，不肯降志屈节，因此而陷于貧穷也不介意的情形相比，是不可同日而語的。当然，因沉湎于肉欲而敗家和因超然物外而破产，在敗家破产这一点上并无二致，但从思想方面来說，上层人物尚存有智德活动的一面，而下层人物則只知道貪財图利以滿足肉体之慾而已，因此，两者行为是有很大差別的。由于以上情况，被統治阶层的节俭克制变成了貪婪吝啬，而統治者阶层的活泼果敢变成了浪費揮霍，两者都不利于理財，所以才造成今天这种情况。我們日本固然貧穷，但天然物产并不缺乏，况且在农业方面，与世界各国相比較，也有很多值得夸耀之处，决非天然的貧国。我們的税法也許苛刻些，但并不是将税款投入大海，它还是留在国内成为財源的一部。但是，日本全国为什么貧穷到現在这种地步呢？这不是因为財力缺乏，而是缺乏理財的能力。也不是缺乏智力，而是由于智力被分割为两段，上下不通气的緣故。总而言之，日本国家的財富可以說自有史以来一直到今天，还沒遇到同它相适应的智力。因此，把这被分为两段的智力配合起来，使其与实际相适应，也就成为目前經济上的急务了。但是，由于千百年来的积习极深，并不是一朝一夕的运动所能改变过来的，最近这个运动已經逐漸抬头，可惜上下两个阶层不能互相采取对方的长处，反而有許多人傚仿对方的短处，这也是无可奈何的趋势，不能完全归咎其本人。因为滔滔的天下大势，自上古以来一直冲褁着亿万人类向前奔流。所以，現在仍不能驟然抗拒这股潮流，也是理所当然的合乎情理的。

第十章　論我国之独立

在第八、九两章已經論述了西洋各国和日本的文明渊源。从总的情况看来，不能不說日本的文明落后于西洋。文明既有先进和落后，那末，先进的就要压制落后的，落后的就要被先进的所压制。在从前閉关自守时代，日本人还不知道有西洋各国，然而，現在已經知道有西洋国家，并且也知道了他們的文明情况。同他們的文明相比，知道彼此之間有先进和落后的差别，也知道我們的文明远不及他們，并知道落后的要被先进的压制的道理。这时，我国人民首先考慮到的，就是自己国家独立的問題。本来，文明的含义十分广泛，凡人类精神所能达到的領域，莫不属于文明的范畴。在世界各国当中爭取本国之独立，只不过是整个文明論中的細微末节，但是，正如本書第二章所述，文明的发展，是有阶段的，因此必須随着它的进展，而采取相应的措施。現在我国人心正在忧虑国家的独立問題，这就說明我們的文明目前正处于使人忧虑我国独立問題的水平，同时也証明了人民都在关心这一問題，而无暇顧及其他。因此，我在文明論的末章，提出我国独立这一問題，也是根据人民总的趋向，对大众所关心的問題提出討論。至于彻底探討文明的蘊奥和作深入的研究，只好留待将来以后的学者去完成了。

在封建时代，人与人之間，有所謂君臣主僕的关系支配着社会。幕府以及各藩的士族，不但向当时的主人效忠，并且还追念到列祖列宗一心一意地报效主家，抱着所謂“食其祿者死其事”的态度，甚至把自己的生命也献給了主家，不能自主。臣下称主人

为国之父母，主人爱臣下如赤子，以“恩义”二字圓滿而牢固地把上下之間結合起来，其关系之美好也不是沒有値得称贊的地方。由于当时普遍存在着尊崇忠义的风气，所以即使不是眞正的忠臣义士，也要順应这种风气而保持高尙的品格。例如，在士族中間敎訓子弟时，必提到身分和門第等語，或者說：“身为武士者不应有卑劣行为”，或者說“不要玷污祖先的門第”，或者說“不要对不起主人”等等。这些身分、門第、主人，就是士族們应遵循的道义所在，和維持一生品格的綱領，这也就是西洋所謂的道德綱常（Moral tie）。

这种风气不仅存在于士族与国君之間，而且普遍浸透到日本全国人民中間。商人、农民以至于“穢多”和“賤民”之間，凡是人与人相交往的地方，不論大小，都存在这种风气。例如在商人或农民之間有嫡系和旁系之分，在“穢多”和“賤民”之間也分头目与党徒，其規矩之严，犹如君臣一般。

这种风气，或称为“君臣之义”，或称为“祖宗門第”，或称为“上下的名分”，有叫作“本支之别”等等，不論什么名堂，总之，日本自古以来，支配着人与人的关系，而达到今天的文明，归根到底，都是由于这种风俗习慣的力量。

近年来，我国和外国有了外交关系，日本文明和外国文明互相对比起来，不但在有形的技术工艺方面落后于外国，就是人民精神面貌也不相同。西洋各国人民智力充沛，有独立自主精神，在人与人的关系上是平等的，处理事物是有条不紊的，大自一国的經济，小至个人的生活，就目前的情况来談，我們日本人无論如何是望尘莫及的。大体上說，到了今天人們才恍然大悟，完全承認西洋各国的文明和日本的落后。

因此，国內有識之士，探討日本之所以不文明的原因，首先

归咎于旧的风气不对头。于是，为了扫除旧习，才着手进行改革。从废藩置县开始，废除了一切陈腐的东西。諸侯降为华族，武士变成平民，广开言路，登用人才。在这个时期，过去五千石俸祿的大臣也有的变成了兵卒，步卒也有的当上了县令，累世經营錢庄的豪商巨賈也有破产的，身无分文的賭徒也有成为政府的供应商人的，寺院改成神宮，僧侶成为神官。富貴功名完全取决于个人的才干，而形成了所謂功名自在垂手可得的时代。自开国以来深入日本人心的恩义、門第、名分和差别等等的观念逐漸消失，而只重視个人的才干，这种情况，也可以用"人心活泼"，和一般所謂的文明蒸蒸日上等字样来形容。

試問这种功名自在文明蒸蒸日上的情况，是否完全实現了有識之士的目的，都認为这种文明蒸蒸日上的情况是眞正的蒸蒸日上而别无他求了呢？絕对不然。有識之士絕不能滿足于目前的文明。因为根据現在的情况来观察它对日本人民的思想所給的影响，好象人們刚卸下祖先遺留下来的重担，而尙未肩起代替的新担，正在休息似的。道理非常簡单，例如废藩之后，諸侯和藩士之間君臣之义已不复存在，若在暗地里勉强履行君臣之义，便会被指責为不識时务而且也无言以对；步卒充当队长，指揮从前的老上司，老上司也不敢违抗命令，从外表看来，似乎上下易处，法制森严，但实际上，只要老上司拿出点錢，就可以免除兵役，所以，步卒旣可以得意洋洋地充当队长，而老上司也可以逍遙自在。賭徒虽然当成了政府供应商人而趾高气揚，而破产商人則只怪时代的趋势，事不由己，也是心安理得。神官自以为得势，喜形于色，而僧侶可以公然娶妻，也是其乐融融。总之，現在上下貴賤都是皆大欢喜的时期，除了貧穷而外，已經沒有任何东西能使人感到苦恼的了。力战而死当然是傻瓜，报仇也是无益，出师

則有危险，剖腹則疼痛不堪。求学也好，作官也好，都是为了金錢，只要有了錢任何工作都可以不干。眞成了“錢之所向，天下无敌”的社会，人的品行，似乎可以用金錢来定其行情。这种情况和往昔窘困的时代相比，怎能說不舒适呢！所以說，現在的人民，已經卸下了重担正在休息。

然而，所謂“休息”，是指无任何工作可做而言。如果工作做完或无工作可做，休息也是应該的，然而照我国目前的情况来說，决非无事可作，而且事情比以往任何年代都要艰巨。有識之士不是沒有注意到这一点，他們深知現在还不是休息的时候，因而力图引导人心急起直追。学者开始創办学校，教育人民；翻譯家譯述原文書籍，刊行于世；政府和人民也都在竭力提倡文学技术，力爭上游，但是在人民的行动上，仍不見显著的功效。从事于学术界的人們，虽然不是不积极搞业务，可是，在思想上，似乎还缺乏为了事业不惜抛棄个人利益甚至生命的这种高度的覚悟，总是有些对于事物漠不关心而悠閒自在。

有些人注意到这个問題，認为現代人行为輕薄。而归罪于“忘古”二字，重新提倡大义名分企图复古。为此，他們开始研究这方面的学問，从古昔的神代寻求証据，提出“国体論”，企图以此来挽救人心，这就是所謂“皇学派”。皇学派的学說并非沒有道理，在君主国家，主张尊奉君主，把行政权交給君主，本属理所当然，也是政治上的关鍵問題，所以尊王之說是无可非議的。然而皇学派关于尊奉君主的問題，沒有进一步从政治上的得失去寻求根据，而是归根于人民思古的幽情，更錯誤的是他們甚至不反对使君主徒拥虛位，这就不能不說是一种崇虛忘实的弊病。本来，人心所向，大势所趋，并非一举手一投足所能輕易改变的，所以，想依靠人的情感，实現尊奉君主的主张，首先必須改

变人情，使人們棄旧从新。然而，我国人民，数百年間不知有天子，而仅仅是在传說中提到天子。因此，虽然政治体制因維新运动而恢复了几百年前的古制，但是王室和人民之間依然沒有密切的感情。君民的关系仅仅是政治上的关系。若論感情的亲疏，現在的人民由于自鎌仓时代以来，就受封建主的統治，所以对于封建的故主要比对王室更加亲密。虽然可以建立普天之下唯有一君的学說，但从实际上看，就可以知道一定要行不通。按現在的情势，人民似乎逐漸忘却旧日的关系，不再怀念封建主了，但是想要重新建立爱戴王室的感情，使其眞正成为王室之赤子，在現代人民的思想情况和文明情况下，却是非常困难的，几乎是不可能的。也許有人說，王制革新是基于人民“思古的幽情”，是由于人情已經厌恶霸道的幕府而怀慕王室。这是不考察事实的說法。果眞象这个說法，人心思旧的話，人民景慕的也应該是数百年来深入人心的幕府的霸政，并且所有現在的士族及其他标榜祖先門第的人，大多数都要提到鎌仓时代以后的情况。因此，应該說霸政的历史也是悠久的，涉及的面也是广泛的。如果說人情是忘旧而慕新，则王政是在霸政以前，可說是最旧的，如果問王霸两者究竟要忘記哪一个，当然要忘掉最旧的王政。或許有人說，人心趋向王室不在于历史的新旧，而是由于“大义名分”所使然。那末，所謂大义名分当为顚扑不破的眞理了，既然是顚扑不破的眞理，人类就不可一刻离开它。然而自鎌仓时代起，人民不知有王室将近七百年，这七百年究竟是什么样的时代呢？若按这个說法，则这七百年間，成了人民完全迷失方向，大义名分完全扫地的野蛮黑暗时代了。当然，人事的盛衰不应該从一年或几年的过程来判断，但如果人心未泯，明知方向錯誤的話，怎能忍受七百年之久呢？况且从实际上也可以得到証明，这七百年之間并不完全

是乱世，如果寻求現代文明的渊源，十之七八可以說是在这个时代成长而传留下来的。

从上述情况可以看出，王制革新的原因，并不在于人民厌恶霸道的幕府而怀慕王室，也不在于棄新而慕旧，更不在于一时心血来潮想起了已經忘却千百年的大义名分，而是由于当时人民要求改变幕府政治以致促成了王制革新。革新大业既成，天下的政权重归王室，作为一个日本国民，尊奉王室当然是应尽的义务，但人民和王室之間，仅仅存在政治上的关系而已，至于感情，决不是驟然之間所能建立起来的，如果勉强建立，不但不可能建立起来，反而会使社会上产生更多的伪君子，使人情更加浇薄。所以說，皇学家們的国体論，在今天是不能維系人心的，也不能使人民的品格趋于高尙。

还有一种学者，忧虑今日人心的浇薄，并且知道国体論不起作用，于是便企图从人的灵魂上做工作，推行耶穌教以正人心，使其得到安身立命之地，統一大众的思想，規定人类应奔赴的大目标。这种說法决非出于輕率的想法，它的本意，可能是，学者以为今天的人民，一百人有一百人的不同道路，不但在政治上，沒有一定的学說，就是在宗教上，信神还是信佛，也无所适从，甚至还有主张无宗教的。諸如此类，最关重要的灵魂尙且得不到归宿，焉能顧及其他人事？这种既不明天道，又不知人伦，既无父子，又无夫妇，恰如現实的人間地獄，对此，忧世之士应該設法挽救。这些人从另一方面来看，还認为宗教一旦能够維系人心，群众的思想就能稳定，再进一步把它推广到政治上，就可以成为国家独立的基础。因此，决不能認为这是輕率的胡說。如果眞能以此道教化現代的人民，从而糾正了人心，使之进入道德之門，縱然不能达到天道的极点，也能使其明确父子、夫妇的人

伦，激励其孝順貞节的行为，了解教育子弟的义务，認識到蓄妾荒淫为坏事等等，对于社会文明都有极大的功德，当然也就无可非議。然而，根据目前我国的情况，对于这种說法，我不能完全同意。因为这些学者們的意思，是要把耶穌教推广到政治上来，作为国家独立的基础，这一点，我是不能苟同的。

耶穌教本来是以“来世的永生”为目的，幸福安乐也求之于永生，疾苦祸患也根据永生来考虑，对未来的懲罰比对現在的懲罰还要害怕，对死后的裁判比对今生的裁判还要重視。它的学說是建立在把現今的世界和未来的世界截然分开的基础上，因而其立論也就非常宏大，和其他学說逈然不同。其所謂一視同仁，四海皆兄弟，就是指这个地球应該象一家，地球上的人皆如兄弟，彼此間的情誼应該沒有厚薄的差别。四海既如一家，则一家之內又何必隔境設界？然而，現今的地球，已經被分成許多区域，各自划分国界，人民各自在其境內結成集团，称为国民，为求其集团的利益而設立政府，甚至有拿起武器杀害界外兄弟，掠夺界外土地，爭夺商业利益等等，这决不能說符合宗教的精神。看到这些罪恶，姑且不論死后的裁判如何，就以今生的裁判也是不完善的，这种人应該說是耶穌的罪人。

然而，从目前世界的情况来看，沒有一个地方不建立国家，沒有一个国家不成立政府的。如果政府善于保护人民，人民善于經商，政府善于作战，使人民获得利益，这就叫作“国富民强”。不仅本国人引以自豪，外国人也感到羡慕，而爭相倣效其富国强兵的方法。这是什么道理呢？这是由于世界大势所趋，不得不然，虽然违背宗教的教义。所以，从今天的文明来看世界各国間的相互关系，虽然在各国人民的私人关系上，也可能有相隔万里而一見如故的例子，但国与国之間的关系，则只有两条。一条是平时进

行貿易互相爭利，另一条就是一旦开战，則拿起武器互相撕杀。換句話說，現今的世界，可以叫作貿易和战爭的世界。当然，战爭的种类也很多，其中也可能有为了消灭战爭的战爭。貿易本来是为世界上互通有无，是非常公正的行为，所以不認为战爭和貿易在本質上一律都是坏事。但是，从目前世界上所进行的战爭和貿易的实况来看，决不能認为它是从宗教爱仇的善意出发的。

如果象上述那样单从宗教一方面来論断，貿易和战爭，似乎是极粗野而卑劣的行为，但从目前的具体情况来看，却并不如此。因为，貿易虽是爭夺利潤的，但并非单凭暴力所能作好的，它是需要运用智慧的事，所以就不能禁止人們进行貿易。而且发展对外貿易，必須开发国內，所以貿易的发达，就表明了国內人民知識的进步和文学技术的发展，可以对外放出光輝，也可以說是国家繁荣的征象。战爭也是如此，如果单从战爭是杀人之道来說，当然是可憎的。然而，現今如果有人敢于发动非正义的战爭，即使在今天不十分文明的情况下，也尙有明文条約，談判交涉，国际公法，以及知識界的輿論等等，所以不易得逞，并且还有不是专为爭利，而是为了国家的荣辱，或为了眞理而战的。所以，杀人和爭利虽然为宗教所反对，难免要被認为是教敌，但是，在目前的文明情况下，也是势非得已。因此，应該說，战爭是伸张独立国家的权利的手段，而貿易是发揚国家光輝的表現。

凡力图伸张本国的权利，使国富民强，提高本国人民的智德，和发揚本国荣誉的人，称为爱国的人民，这种思想称为爱国精神。他們的目的在于同外国划清界限，縱无害他之意，也有厚我而薄他之心，也就是愿意以自己的力量来保持国家的独立。所以，爱国精神虽非私于一己，也是私于一国的思想。也就是，把地球分为若干区域，在各区域內結成集团，各自謀求本集团利

益的自私心。所以爱国精神和自私心是名異而实同的。說到这里，就会使人感到一視同仁、天下一家的大义和尽忠报国、主权独立的大义，是相悖而不能相容的。因此，主张把宗教推广到政治上，以此建立国家独立基础的学說，是思想方法的錯誤。宗教只是关系到个人的私德，和国家独立的精神完全是两回事，即使宗教能够維系人心，但对团結人民共同保卫国家，决不会起大的作用。如果从大体上把現在世界各国的情况和宗教的精神加以比較，那末，宗教就过于宏大，过于善美，过于高超，过于公平；而各国对立的情况，則过于狹隘，过于卑劣，过于浅見，过于偏頗，此两者是結合不起来的。

另有一种汉学家，見解稍广，虽不象皇学派那样专靠思古之情，但他們的主张仍不外乎是以礼乐征伐来統御人民，企图以情感与法律相結合的方式来維系民心，这也决不适合現代的情况。如果这个学說得到实現，則社会上只知有政府而不知有人民，只知有官而不知有私，反而使人們越发陷于卑屈，还是不能提高一般的品格。关于这个問題在本書第七第九两章已經論及，兹不贅述。

如上所論，目前我国的处境是十分困难的，但人民并不感覚有困难，好象摆脫了旧时代的束縛，十分舒适似的。对此，有志之士深以为忧，皇学家則主张国体論，洋学家則主张推行耶稣教，汉学家則主张实行尧舜之道，莫不致力于維系人心統一思想趋向，以保卫我国的独立，但是这些主张直到今天还沒有一个收到成效，同时相信以后也不会收到成效，这怎不令人慨叹！因此，我不能不談談生平所見。凡是討論事物，首先要弄清事物的名义和性質，然后才能找到处理的方法。譬如防火，首先要了解火的性質，懂得了以水可以灭火的道理，然后才能得出防火的方

法。現在說我国处境困难，究竟困难是指什么呢？并非政府的政令不能推行，并非人民不繳納賦稅，也非人民突然陷于无智，也非官吏全部愚昧而营私。从这些情况来看，日本依然是原来的日本，毫无变化，并沒有可忧虑的地方，甚至与过去情况相比，在某些地方还有所改善和进步。然而，所謂我国的情况与往年相比，更加困难更加值得忧虑，究竟是指哪些事情，忧虑的是哪些問題呢？我們必須把它弄清楚。我認为这些困难問題并不是我們祖先遺留下来的，这肯定是最近才突然发生的病态，而且已經危及我們国家的命脉，欲除而不能除，想治而缺乏医葯，好象单凭我国原有的力量已經不能克服。因为，假如日本还是原封未动的日本的話，就应該心安理得了，既然人們特别感到忧虑，这就証明一定是发生了新的令人忧虑的病症。社会上有識之士所忧虑的，也肯定是这个病症，我虽不知有識之士如何称呼它，但我則称它为对外关系。

即使国内有識之士不把这个病明显地叫作对外关系，但其所忧虑的却正和我相同。既然都是忧虑現在对外关系的困难，那么，問題的名义也就决定了，然后，就要分析問題的性質。本来，外国人来日本的目的只是为了貿易。那末，再看看今天日本和外国之間进行的貿易情况，可以說西洋各国是制造产品的国家，而日本是出产物資的国家。所謂制造产品，就是把天然物資进行加工，譬如，把棉花織成布，把鉄做成刀。所謂出产物資，就是依靠天然的力量生产原料，譬如，日本生产的生絲和矿产等等。由于这种情况，所以才假定把西洋各国叫作制造产品的国家，把日本叫作出产原料的国家。固然，产品制造和原料生产之間，难以明显划分界限，但是前者使用人力較多，而后者依靠天然力量較多，所以名称不同。从經济上說，一国的貧富，同天然

物产多寡的关系极微，实际上完全取决于投入的人力多寡和技术的高低。例如，土地肥沃的印度貧穷，天然物产极少的荷兰却很富。所以，在制造产品国家和出产原料国家之間的貿易上，前者是用无形无限的人力，后者是用有形有限的物产，是力与物交易。如果詳細地說，就等于生产原料国家的人民，不从事应作的体力和脑力劳动，而到海外雇佣制造产品国家的人，利用其体力和脑力，然后用本国的天然物产支付其劳动代价。这好比，有年俸三百石米和十口之家的武士，过着安逸的生活，不从事劳动，每天飲食取自飯館，冬夏衣服購自服裝店，日常生活用品莫不由市上購买，每年都用这三百石米去支付。这三百石俸米正如天然物产，年年如此支付，决不会有所积蓄。如今我們日本和外国之間所进行的貿易，大致就是如此，归根結底，还是日本的損失。

西洋各国由于制造产品而致富，并由于文明日益进步的結果，人口逐年增加，如英国可以說已达到了最高峰。美国人民也是英国的子孙，澳洲的白种人也是英国的移民，在东印度有英国人，在西印度也有英国人，其人数多至不可胜計。假定把現在分布在世界上的英国人和几百年来英国人的后裔，全部集中到現在的英国本土大不列顛和爱尔兰，与現在的三千万英国人民一同居住，則全国的产品不单不足以供应其衣食，而且大部分平地都要被建筑住宅所占用。由此可見，文明逐漸进步，人的关系得到适当調整，則人口必定增加。生殖子女一事，人与老鼠完全一样。只是老鼠不能保护自己，或死于飢寒，或被猫捕噬，因而繁殖不大。但如果环境适宜，又能免于飢寒、战争和传染病等的灾患，則人类的繁殖力会象老鼠生殖率一样急速增长，因此有些欧洲的古国曾經为此感到困难。为解决这个問題，这些国家的經济学家提出了两項对策：第一是輸出本国的成品，而从土地丰饒的国家輸入

生活資料；第二是把本国的人民移至海外殖民。其中，第一个办法，因有一定限度，仍不能充分解决問題；第二个办法需要大量資金，也不容易收到成效。因此，又出現了第三个办法，这就是将資本投到外国，取其利潤以供本国的需要。本来，向海外移民，最好是能找到已經开垦好的地方，可是开恳好了的地方，都建立了国家和政府，而且人民也有其固有的风俗习慣，外国人想杂居其中謀求利益，也极不容易。所以，唯一的办法，是向工农业技术落后、貧困而缺乏資金、以及劳动力多的海外某些国家，輸出本国的資本，这样，貸款利息較高，是一种不劳而获的办法。換句話說，这种办法就是不移殖人而移殖金錢。人由于风俗习慣关系，不易移殖，但是金錢就不会有本国和外国的区别了，只要利息合适，就会愿意借用外国金錢，不知不覺地把利錢付給外国人。这眞是发財致富的捷徑。現在日本已經借了不少外債，对其利弊不能不加以考慮。文明国家和未开化国家相比較，生活情况完全不同。文明愈进步，生活費用也愈增加，即使撇开人口过剩問題不談，在日常生活費用上，有一部分必需求之于外部，而供給这些費用的国家，就是落后的未开化国家，所以，世界上的貧困也就全部落于未开化国家。借用文明国家的資金而交納利息，正是貧困归于落后国家的具体表現。因此，借款問題，不只是和人口过剩問題有关。現在特別提出这个問題，一則是为了提供学者参考，二則是为了指出西洋人唯利是图的一个明显的原因。

以上就对外关系的性質，論述了在經济上的得失問題。現在再談談对外关系对于日本人的品德的影响問題。近来我国人民的思想也大有改变，关于万民平等的学說，几乎风靡全国，似乎沒有異議了。但所謂万民平等的意义，不只是一国之內人民彼此

之間权利平等，而是这一国的人民和另一国的人民之間也是平等的，这一国与另一国之間也是平等的，也就是不分貧富强弱，应該一律平等的意思。然而，自从外国人到日本通商以来，虽然条約上明文規定彼此平等，但实际上，絕对不然。例如，在小幡篤次郎在民間杂志第八期上发表的文章里有这样一段："……美国自从与日本通邮以后，便派遣水师提督倔里率領一支艦队开入日本領海，强迫要求与我通邮通商，他的借口是，吾人共戴一天同立一地，所謂四海之內皆兄弟也，如果一味地拒絕而不容納，乃是天之罪人，这样，即使引起战端，也要实现通邮貿易云云。試看这話是多么漂亮，而干出的事又是多么丑恶呀！言行的矛盾，可以說莫此为甚了。如果撇开外交辞令而直截了当地說，就是'你若不和我通商我就杀你'。……試看当下首都的情况，凡騎馬坐車趾高气揚驅人避路的多系海外洋人。偶有警察、行人、車夫、馭者与洋人发生口角，洋人总是傍若无人似地拳打脚踢，懦怯卑屈的日本人根本不敢还手，怎样也奈何不了洋人，有些人只好忍气吞声連法庭也不去。偶有因买卖交易等問題而訴訟的，也得到五大通商港口去受外国人的裁判，結果还是有冤无处伸。因此，人們都認为与其訴訟而得不到伸冤，不如忍气吞声倒省事。这种情景，恰如軟弱的新媳妇站在凶狠的婆婆跟前一样。洋人既然这样有势力，又是从富国来到穷国，花費較多，于是一般貪利之徒，爭相献媚，企图发洋財，因此，在洋人所到之处，无論是溫泉、旅館、茶館、或酒家等等人情都变为浇薄不問事理的曲直，只看金錢的多少，这就使得本来已极傲慢的洋人愈加狂妄自大，这种情况实在令人不胜厌恶"。以上是小幡君的議論，我也完全同感。此外，同洋人发生关系的，还有居留地問題，有內地旅行問題，有雇佣外国人問題，有出入港口关税問題。在这些問題上，在

表面上虽然各国彼此之間一律平等，但实际上还不能說眞正平等。既然同外国不能平等，如果我們又不重視这个問題，那么，日本人民的品格必将日趋卑屈。

前面已經談过，近来，社会上有許多人提出人民权利平等的学說。有的甚至主张废除华族和士族的名称，以便在全国范围內体現平等的精神，从而提高人民的地位，并扫除卑屈的旧习。这种議論豪爽干脆，实在令人称快，然而，唯独在对外关系上，却很少有人主张平等的，这是什么道理呢？不論华族士族，或是平民，都是日本国內的人民。对于本国人民之間存在不平等現象，尙且認为有害，而努力要使大家一律平等。然而对于利害不一致，人情不同，甚至言語、风俗、肤色、体格完全不同的万里之外的外国人与我們之間存在的不平等問題反而不感到痛心，这究竟是什么原故呢？这难道不是咄咄怪事嗎？这里一定会有各种各样的原因。照我看，最主要的原因有二。第一，由于主张权利平等的学者，对它的学說体会得还不够深刻。第二，由于和外国人来往的时間尙浅，还沒有发覚其为害之大。分別論述如下。

第一，今天在社会上主张人民权利平等的虽然不少，但这些人大都是学者之流也就是士族，在国內属于中等阶层以上的人和有过特权的人，以往并不是沒有权力因而受別人欺压的人，而是曾經有权有势欺压别人的人，所以，由他們来主张权利平等，就不免有隔靴搔痒之感。比如，不是亲口吃过的食物，就不知其眞正的滋味，沒坐过监獄的人，就談不出来眞正獄中的苦楚。假使全国农民商人都有知識，讓他們說出当年身受特权者欺压的痛苦，說出彻骨的憤恨，只有听到这些，才能写出眞正深刻的平等論来。但是，这些无知无勇的人民，虽曾受到欺侮，而不知应当憤怒，或內心虽感到憤怒而口里却說不出，因此别人即使

想描写这种情况也很难得到眞实材料。不仅如此，就是在今天，一定还有許多人对于社会上的不平等現象，感到憤怒和痛恨，但这些心理都无法了解，只能以我的想象去推测而已。所以說，今天的平等論，归根結底还只是由别人臆测出来的。学者若要了解平等論的眞諦，写出正确的理論，则无須找别人，应該求諸自己，回顧一下从少年时代起一直到目前为止自己的經历，就能有所发現。不論哪种身分的人，也不論华族或士族，只要仔細回忆一下自己的亲身体驗，就会发現，在一生之中，一定有过遇到权力偏重而憤憤不平的經驗。这种憤懑不平的心情，不必問别人，只反問自己。現在从我的記忆中，举出一例来說明。我生在幕府时代一个地位很低的世袭小藩臣的家庭，当时在藩中，每逢接触大臣士族，就受到蔑視，虽然是在童年时代心里已經感到不平。但是，这种不平的眞实心情，若非是和我一类的小藩臣，是体会不到的。至于那些大臣士族，恐怕直到今天也想象不到的。有时偶尔离开藩地到别处旅行，如果遇到过公卿、幕府官吏或德川三家的家臣，在驛站里就把轎子給夺去；在渡口上被搶先渡过；有时不准同住一家旅館里，睡到深更半夜突然被赶出去。这种情况，在今天說来，虽然不值一笑，但当时身受时所感到的气憤，迄今記忆犹新。这种气憤只有身为世袭諸侯家臣的我自己才会有，至于引起我气憤的那些公卿、幕府官吏、德川三家的家臣，当然是絲毫不知。即使不完全如此，对他人的气憤也只能凭主观去臆测而已。我在日本还是中等以上的士族阶級，对身分高于我的人尙且怀有不平，对于比我身分低的农民和商人，一定有的地方会使他們感到不平，只是我不知道而已。世上这类事情很多，如果不是身临其境，就不可能体会眞实感情。

由此看来，現在的平等論，尽管論点似乎是正确的，但并不

是根据本人的亲身体会，而是推测旁人的心理而立論的，所以也就不能真切細致地反映情況。因此，在叙述权利不平等的弊害时，就不免有粗疏迂闊之嫌，論述国内情形，尚且不免于粗疏遺漏，至于談到对外关系，涉及到与外国人爭权利的問題上，当然更不用說了。将来如果讓这些人掌握外交，广泛地和外国人接触，亲自負責为国家爭权利时，就会象我国农民商人蒙受士族的欺压，世袭小藩的家臣蒙受公卿、幕府官吏、德川三家的家臣的侮辱一样，受到外人的輕侮，到那时，才会了解到現在的平等論的迂闊，覚悟到权利不平等的可憎、可恶、可怒和可悲了。而且，旧时的公卿、幕吏和士族，虽然傲慢无礼，但終归是本国人，知識也貧乏，因此平民对付他們，还可以敬而远之和表面尊敬而暗中騙取他們的金錢。这虽然是下策，仍可借此聊洩不平之气。可是，今天外国人的狡黠慓悍情形，远非公卿幕府官吏所能比拟，其智可以欺人，其辯可以誣人，欲爭有勇，欲斗有力，可以說是一种智勇辯力兼备的超級的华族和士族。所以万一被其制御而受其束縛，則其严密程度，将达到連空气都不得流通那样，我們日本人民将被窒息而死。想象到这般情况，怎能不令人毛骨悚然！

兹引印度的例子，作为日本的殷鑑。英国人統治印度，手段之毒辣，簡直不忍形容。例如，印度政府任用人員的方法，是不論英人、印人均有同样的权利，一律量才录用。然而对于印度人，只限十八岁以下的可以适用这項規定，其录取条件当然是，通晓英文和英国情况，否則就不合格。所以印度人在十八岁以前，既要学好本国的学业，同时还要学好英文，而且以其英文程度和英人相比，如不优于英国人就不可能被录取。如果超过一岁，十九岁才毕业者，因受年龄的限制，不問其才学如何，也不論其品行如何，一概不予录用，不准参加任何印度政府机关或地方的工作。

然而，英国人并不以这种苛法为满足，另外还規定了考試地点在英国伦敦，故意使印度人远渡重洋到伦敦应試。所以印度人即使到了十八岁，并具备相当学力，如不耗費大量金錢，远程跋涉，就不能作官。在这个条件的限制下，不論学問深浅，家产若不富裕也当不上官。或許偶有胆大的人，不惜花費巨資去伦敦应試，如果不幸名落孙山，就要傾家蕩产。这种刁难情形，眞是无法形容。英国的暴政，可以說是无所不用其极。还有一項法律，規定印度政府审判时的陪审人，只限由英国人充当，而不准任用印度人(即Jury，陪审委員团，見"西洋情况"第三卷，英国部分，第九頁)。听說有这样一件事，有一个英国人在印度枪杀了一个印度人，在审訊时，被告人答称："当时看到一个动物，只当是个猴子而开枪打了，結果不是猴子而是个人！"，在座的一排陪审員們一致表示无異議，因而判决被告无罪。

最近伦敦有几位学者私人組織了一个团体，企图致力改革印度情况。上举的这个控訴就是1874年春某印度人向这个团体提供的書面材料。这是根据当时在伦敦的老友馬場辰猪的报告。馬場先生曾参加这个团体，并亲自听过这段故事，据他說，这类事情在印度簡直不胜枚举。

第二，自从外国人和我国通邮以来，迄今仅二十年，开辟了五个港口，但是进出口貨物并不多。外国人聚集地点，主要是横滨，神戶次之，其余三港人数不多。根据条約規定，各港口設有外国人居留地，并划定界限，外国人的旅行范围規定在从港口算起十日里以內，非經日本政府批准不得越界。其他关于买卖不动产和借貸金銀等等，也有法令規定。由于內外之間沒有許多限制，所以到現在为止，虽然双方交往漸趋頻繁，但內外人民之間仍然很少有接触。即使在交往过程中，有的日本人受到委屈而感

到不平，大約也只限于通商港口附近的人民知道这种情况，很少传聞全国。同时，自开港以来，关于政治方面的外交事务，都由政府一手包办，人民无从知晓。例如，横滨市生麦事件，因杀害英人賠款十万鎊，下关事件賠款三百万美元，又如旧幕府时代向荷兰訂購軍艦，同法国人訂立条約开办横須賀制造局，維新后也买过炮艦，建設灯塔，修筑鉄路，架設电綫，募集外債，聘用外国人員等等，交涉非常頻繁，其中或許我們根本沒有受到委屈，但在一些无理的交涉中，不免要在經济上吃些亏。不管怎样，对方絕对不会吃亏，这是很明显的。至于我方是否得到充分利益和体面則极为可疑，由于政府一手包办，人民无从知悉。不但小民如此，就連学者士君子以及未参預其事的政府官員也毫无所知。所以，我国人民关于外交的情况，既不知双方权利是否平等，又不知是否吃过亏，也不知其利与害，更不知其得与失，茫然如同看外国的事情一般。这就是我們日本人为什么不知道和外国人爭权利的一个原因。既然不知道，也就无从忧虑了。

外国人来到日本为期不久，并且到今天为止，还沒有使我們受到重大損害，沒有使我們太不体面的事，因此在人民的心里印象不深。但是眞心爱国的人士，不可不把眼光放远一些，广泛考察世界上的古今事迹。試問，今天的美利坚原来是誰的国家？这里的主人印第安人，不是被白种人所驅逐，而宾主易位了么？所以今天美利坚的文明是白种人的文明，不能称它为美利坚的文明。再看东洋各国及澳洲諸島的情形又是如何？凡是欧洲人所到之处，当地人民能否保全本国的权利和利益，并眞正保持本国独立呢？波斯、印度、暹邏、呂宋、爪哇又如何呢？桑德威治[1]

[1] 按即夏威夷島——譯者

島在1778年被英人加比丹高克发現。据說此島比附近諸島开化最快，可是該島在发現初期尙有三四十万人口，但到了1823年只剩下十四万人口。五十年之間，平均每年人口減少了大約百分之八。人口的減少可能有种种原因，姑且不論，所謂开化，究竟指的是什么呢？只不过是指該島土人停止了吃人肉的悪习，而能适合作白种人的奴隶而已。至于中国，因为幅員广大，西洋人尙不能深入內地，現在仅出入于沿海一带，但观察今后趋势，这个帝国也将要变成西洋人的田园。西洋人所到之处，彷佛要使土地丧失了生机，草木也不能生长，甚至連人种也有被消灭掉。看到了这些事实，并想想我們日本也是东洋的一个国家，尽管到今天为止在对外关系上还沒有遭受到严重危害，但对日后的祸患，却不可不令人忧慮！

以上所述如果是事实，那么，日本的对外关系問題，不管从經济上說，或是从权利上說，都是极其艰巨的，可以說是危害国家命脉的重病。这个重病是全国人民的共同病患，所以必須由全国人民一同来寻求治疗方法，无論病况加剧或好轉，都是自己的事，一切利弊得失全都属于自己的，絲毫也不应依賴别人。見識短浅的人，看到近年来的社会情况与前不同，便認为这是文明，这是对外关系給带来的好处，并認为对外关系越頻繁，日本的文明就越进步，因而表示欢迎。然而他們所指的文明，只是表面形式，根本不是我所希望的文明。縱然使这种文明能够得到高度发展，如果全国人民沒有眞正的独立思想，文明也不能对日本起什么作用，那么，就不能称为日本的文明。在地理上，虽以土地山川称为国家，而我則認为領土和人民結合起来才能成为国家。所謂国家的独立，所謂国家的文明，是指一国的人民团結一致保卫国家独立，維护国家权利和尊严而言。如果談国家的独立和文明

只联系領土，而不联系人民的話，那末，看到今天美利坚的文明，就应該为印第安人庆幸了。同时在我們日本，将政治、学术等等一概都交給文明的欧洲人担任，讓日本人充当奴隶，受欧洲人的驅使，这也不会对日本領土有什么影响，反而能使日本成为比目前还高几百倍的独立文明国家了，这眞正荒謬絕伦了。

有的学者說："国际間的来往是出于大公无私的，彼此未必怀有恶意。所以尽可自由貿易、自由来往，而听其自然。如果眞有損害我們的权利和利益的情形，就应該从我方检查其所以发生的原因，不修己而苛責于人，是于理不合的。今天既然和外国人和平交往，就应开誠布公，保持友誼，不可存絲毫的疑心"。这种說法誠然有理，个人与个人之間的私交确实应当如此，可是国际間的交往和个人的私交，性質是完全不同的。大家知不知道以往封建时代各藩之間的交往情况？各藩人民不見得不知道，但在藩与藩之間的交往上，就不免有自私心，这种情况对外藩而言固然是私，但对藩內来說就不能不叫作公，这就是各藩的私情。这种私情，不是高唱大公无私所能消除的，只要有藩存在，就永远会有这种私情。直到数年前由于废藩，才消除了它，到今天各藩人民似乎逐漸摆脫了旧藩情感，然而在各藩存在期間是絕对不能責备的。只是在本国內的各藩之間，尙且如此，而对于东西悬隔，地域不同的外国人，主张本着大公无私的精神和他們交往，这究竟是何居心？未免过于迂闊了！这只是所謂"老好人"的論調而已。大公无私当然是值得推崇的，如果西洋各国根据大公无私的精神对待我們，我們当然欢迎，絕不拒絕。不过，要想做到这一步，首先必須象我国废藩那样废除全世界的政府，学者是否認为有此可能？如果沒有这种可能，只要世界上有国家有政府存在，就无法消除各个国民的私情，既无消除私情的办法，彼此便不得

不以私情相待，这就是为什么偏私和爱国精神名異而实同的原故。

如上所述，对外关系是我国一大难症，医治此症非依靠本国人民不可，这件工作異常艰巨。本章开头所說，我国目前还不是太平无事，所存在的問題比往昔任何时期都要艰巨，正是指这种对外关系的痼疾而言。正应該在对外关系上，拿出全心全意，抛棄个人利益甚至生命。既然这样，今天的日本人还能逍遙自在优游岁月嗎？閒居終日，无所事事嗎？有史以来的所謂君臣之义、祖先的传統、上下的名分、貴賤的差别，在今天难道不是已变成为国家大义、国家之传統、內外之名分、內外之差别，并加重了多少倍了嗎？如在往昔封建时代，薩摩藩的島津氏和日向藩的伊东氏有旧仇，伊东氏的臣民十分仇視薩摩藩，据說每年元旦群臣朝覲时，照例先互相告誡不要忘記薩摩藩的仇，然后才賀年。在欧洲，据說法国皇帝拿破崙一世时代，普魯士大敗于法国，蒙受奇恥大辱，普魯士人非常痛恨法国，从不忘复讎之念。因此国民除了发憤图强以外，还采取了諸如把当年普魯士人慘敗蒙辱悲憤的情景，繪成图画悬挂在全国的教堂和其他群众集会場所等各式各样的方法激励人心，以图复讎。終于在1870年达到了目的。这些事情，都是出于憎恨的不良心理，并不值得贊美，但从这里可以了解到保卫国家的不易和人民的艰苦奋斗。我們日本在对外关系上虽然尙未尝到伊东氏和普魯士的苦头，但是根据印度和其他前例，应該象伊东氏和普魯士那样警惕奋勉。全体国民不仅应該在元旦作一次告誡，而应該每天早晨互相告誡，先不容忽視对外关系，然后再进早餐。由此可見，并不是日本人卸下了祖先遺留的重担以后，便沒有新的負担，而是新的負担已經压在肩头，并且比旧的还要重几百倍，要肩起这个重担，必須比过去多

用几百倍的力量。在从前只需要是忍辱負重，而今天除了忍辱負重，还須要有蓬勃的朝气。所謂提高人民品質，就是要鍛炼这种忍辱負重的精神和朝气蓬勃的干劲。可是現在人們肩起了重担，还覚得很輕松，这只是由于不知重担的性質和輕重，因而漫不經心，或者知道关心而不知怎样担負，以致方法上发生了錯誤。比如社会上有很多人憎恨西洋人，但他們弄不清为什么該憎恨的不去憎恨，不該憎恨的反而憎恨，抱着猜疑嫉妬的心情，只为眼前的一些瑣事而气憤，小則进行暗杀，大則发动攘夷，結果給国家造成了莫大的灾害。这种人簡直是一种癲狂，可以称作重病国中的病人。

还有一种爱国者，比攘夷家見解稍高一筹，他們虽不盲目排斥外人，却認为对外关系所以存在困难，其根本原因完全在于兵力之不足，只要能加强軍备，就可以取得对外的均势，因而主张增加陆海軍軍費，購买巨艦大炮，修筑砲台，建立兵工厂，这些人大概是看到英国拥有千艘軍艦，便認为如果我們也有千艘軍艦，就可以与英国抗衡；这种想法毕竟还是不了解事物間的适当配合。英国拥有千艘軍艦，并不是仅仅有此軍艦千艘，既然，有千艘軍艦，就必然要有万艘商船，有万艘商船必然要有十万海員，培养海員也不能沒有学問，因此，学者也要多，商人也要多，法律也要完备，商业也要发达等等，举凡人类社会所需要的一切事物都完全具备，恰好能够适应千艘軍艦的需要，所以才能拥有千艘軍艦。其他如兵工厂和炮台等也莫不如此，它們必須与其他各种条件适当配合。如无适当配合，虽有利器也不能发揮作用，这正如一个前門不关后門不閉，內部狼籍的人家，即使在門前摆上一門二十吋的大砲，也不能防御盜賊一样。有的偏重軍备的国家，不知思前顧后，往往把大量金錢投到軍备上，結果因債台高筑而亡

国。这是因为巨艦大砲可以抵当拥有巨艦大炮的敌人，而不能抵当負債这个敌人。現在的日本也是同样，要想搞軍备，不仅大炮軍艦甚至步枪軍服百分之九十九都要仰賴外国。固然可以說这是由于我国的生产技术落后，而生产技术的落后，也就說明了我国还不够文明。在这种沒有具备其他条件的情况下，企图单独充实軍备，就会违反事物的适当配合原則因而不起作用。所以，今天的对外关系，并不是单靠充实軍备就能維持得好的。

如上所述，暗杀攘夷之論，固然不足挂齿，而进一步扩张軍备的办法，也不起作用。再如前述的国体論、耶穌論、汉儒論也不足以維系人心。那末，到底怎样才对呢？唯一办法只有确定目标，向文明前进。那末这个目标是什么呢？这就是划清內外的界限，保卫我們国家的独立。保卫国家独立的办法，除爭取文明之外沒有别的出路。今天号召日本人向文明进軍，就是为了保卫我国的独立。所以說，国家的独立就是目的，国民的文明就是达到这个目的的手段。如果把社会上的一切事物的目的和达到目的的手段計数一下，就会有无数的层次。譬如，紡棉是制紗的手段，制紗是織布的手段，織布是做衣服的手段，衣服是防风御寒的手段。这几个层次的各个手段，既为手段又为目的，归根結蒂，是为了保持人的体溫，以达到身体健康的目的。我在本章里的議論，归根結底，是以确保我国的独立为目的的。在本書的一开始就說过：“凡討論事物的利害得失，如不确定其目标，就无法談論”，这句話，对于了解这段議論可作参考。也許有人認为，人类不应該仅仅以本国的独立为目的，而要看到更远大而高尙的境界。不錯，人类智德所要达到的最高境界，当然应該是崇高的，不应計較国家的独立这样的事；不应仅仅以免于受外国的侵凌称为文明。但在目前世界的情况下，在国际关系上，还談不到这样高远的問題。

如果有人談这个問題，就不免陷于迂闊和不切实际。尤其俯察日本目前的景况，就越发感到事态的严重，更无暇顧及其他。首先要确保日本的国家和人民的生存，然后才能談到文明的問題；沒有国家，沒有人民，就談不到日本的文明。这就是我所以将討論的范围縮小，只以本国的独立作为文明的目的的緣故。因此，我的議論是考虑目前的世界形势和目前日本的切身利益，并适应日本的急需而提出的，这些議論当然沒有高深奥妙之处，希望学者不要遽然根据这个，而誤解文明的本义，以致輕視文明和污蔑文明这两个字。同时，我虽然以独立为目的，但并不是要全国人民都成为政論家，每天都从事这項工作。人們的工作各有不同，并且也必須不同。或有的人致力于高深的学术，埋头于談天彫龙，越研究越深入以至于乐而忘食；也有的人从大搞企业，終日无片刻閑暇，东奔西走甚至忘掉家务；对这些人不但不应加以責难，而且应該当作文明中的一个重要組成部分而加以贊揚。不过，希望这些人：在其废食忘家当中，一旦遭遇关系到国家独立的問題，能够象被馬蜂螫了那样，感到切身的痛痒！

或許有人說："如果象上面所述只是希望本国的独立的話，就莫如同外国断絕关系，在西洋人未来日本以前的时代，我国虽然不文明，但总是一个純粹的独立国家，如果現在以独立为目的，最好是恢复古代的閉关自守，只是在今天才忧虑独立的問題，但在嘉永年間以前人們并不知有这件事。自己开放了国家而又忧虑国家的独立，这等于自己找病而又愁病一样，旣知患病之可忧，則莫如恢复原来的无病状态"。对此，我說不然。所謂独立，是指应該有独立的实力，并不是指偶然独立的外表而言，我們日本在外国人来到以前的所謂独立，不是眞正具备实力的独立，只是沒和外国人接触因而偶然具有独立的形式而已。譬如，

未曾經受过风雨的房屋，究竟是否經得起风雨，如不經过实际的考驗就无法証实。风雨来否是外界的事，房屋坚固与否是內部的問題，在风雨未来以前，不能証实房屋是否坚固。不但无风无雨时房屋安然无恙，即使遭受任何大风大雨，仍能屹立不动，这才能称得起眞正坚固的房屋。我所說的国家的独立是这种意思：使我国国民，广泛地与外国人接触，經过千錘百炼而仍能保持其实力，如同經得起大风大雨的坚固房屋那样。怎能自行退縮而企图复古，以侥倖求得偶然独立为滿足呢？况且現在的对外关系如能处理得当，对于振奋日本人心，正是絕好的刺激，所以正应該利用它来大大促进我国的文明。总而言之，我的意思是进而爭取眞正的独立，反对退而保守独立的虛名。

茲再重申前言，国家的独立是目的。現阶段我們的文明就是达到这个目的的手段。这里所說的"現阶段"一語具有重要意义，切盼学者不要等閑視之。本書第三章已經論述过，"文明是宏大无比，人間万事莫不以此为目的"，而将人类所应达到的文明的实質作为目的提出来进行了討論，在这里，我是站在当前日本的立場，自然要把議論的范围也加以縮小，只是把有助于本国独立的东西，姑且定名为文明。所以所謂現阶段我国的文明，并不是文明的終极目的，而仅仅是作为事物发展过程的第一步，首先求得本国的独立，其他問題则留待第二步，将来再去解决。因为在这样限定討論范围的情况下，国家的独立也就是文明，沒有文明就不能保持国家的独立。这样，文明与独立二者，似乎沒有什么区别，但是用独立二字，能使人在認識上，界限明确容易了解。如果单提文明，就可能意味着存在某种与国家独立和文明不相干的文明，甚至存在某种危害国家独立和文明的似是而非的文明。举例来說，現在日本各港口停泊着西洋各国的船只，陆上

建有雄伟的貿易大楼，儼然象西洋各国的港口那样繁华。然而不明事理的愚人，看到这种繁华景象，有的認为，如今全世界的人民，莫不仰慕我国法律寬宏，爭相麕集皇国，从各港口的情况可以看出，我国貿易日臻繁荣，我国文明日益进步，从而沾沾自喜。这豈不是莫大的誤解嗎？其实这并不是外国人麕集于皇国，而是热衷于日本的茶叶和絹絲。各港口的繁荣虽然是文明的景象，但停泊在港口的船都是外国的船只，陆上的貿易大楼也是外国人的房屋，与我国的独立和文明毫不相干。一文不名的投机者利用外国人的資金，在国內广泛兜攬生意，最后将所得利潤全部交还外国东家，却伪装着生意兴隆；又有人向外国借款，用該款購买外国东西，把它运到国內陈列起来，以显耀文明的景象。其他如洋楼、鉄桥、艦船、枪砲之类也是如此。我們日本并不是文明的誕生地，只能說是文明的侨居地。总之，这种商业的繁荣和文明的外观，只能招致国家的貧困，长久下去，必然要危害我国的独立。因此，我在这里所以不用文明一詞，而用独立一詞，就是为了避免这些誤解。

这样，把我国的独立作为終极目的。就好象把今天的人世間一切事物溶化成一个东西，而把所有这一切都作为达到最終目的的手段，这样，这种手段就会多至不可胜数。举凡制度、学問、商业和工业等等无一不属于这种手段。不仅制度学問是这样，就是世俗无聊之事，奕棋游嬉之物，如果細察其內容和效用，也有許多可以列入文明这个范畴之內的。所以，研究人間一切事物的得失利弊时，如果仅仅进行片面的观察，是不容易得出結論的。自古以来学者有許許多多議論，有主张节俭朴素的，有喜欢优美雅致的，有歌頌专制独裁的，也有贊成放任自由的，意見紛紜，你說东我說西，你說左我反駁說右，几乎是无尽无休；甚至有的人毫

无定見，只从个人立場而随便云云，其議論完全随其本身的地位出处盛衰为轉移。还有更严重的是，利用政府的地位作掩护，凭借区区政权，来貫徹自己的主张，至于他的主张的得失利弊似乎毫不介意，这可謂恶劣已极。这些情况犹如无的放矢，或无法庭而訴訟，誰是誰非，如同儿戲。試看天下事物，若片面地去看，也就无一不是，无一不非。节俭朴素近于簡陋粗野，但对每个人来說，还要劝导他学习这种思想作风；优美雅致近于奢侈浪費，但对于全国人民的生活，却不能不希望其日进于优美。国体論頑固保守，虽然对民权极不利，但对稳定目前的政局，維持行政秩序却大为有利；鼓吹民权的过激論調，虽然大大有害于君主政治，但作为革除人民的卑屈恶习的手段却很有用处。忠臣义士之論、耶穌圣教之說、以及儒家、佛家的学說等等，說它是愚就是愚，說它是智也是智，根据其所施用的地方，可以成为愚，也可以成为智。不仅如此，即使那些进行暗杀攘夷之輩，虽然其行为是錯誤的，但仔細分析其內心，則可以看出确是出于一片爱国心。所以，本章最初所說的君臣之义，祖先的传統，上下的名分和貴賤的差别等等，在人类的思想品質中也是可貴的东西，也就是促进文明的一种工具，因而沒有理由一概加以排斥。这些工具，能否裨益于社会，只看如何运用而已。凡是一个人只要不是丧心卖国者，沒有不愿意为国家謀利益的。假使有了誤国的行为，那是因为他辨不淸方向，以致偶然犯了錯誤。世上的一切事物，都是通过采取各种方法手段才能成功的，所以方法手段越多越好，同时也非多不可。不过在运用千百种手段时，方法上不要发生錯誤，应該深思熟虑，研究一定的手段是否和一定的目的有联系，如果有联系，究应怎样来达到目的，是直接达到呢，还是間接通过另一种手段然后达到。或者同时有两种手段时，就应考

虑哪一方面重而应先用，哪一方面輕而应后用等等。总之，最重要的是，不要忘記最終和最大目的。如同下象棋，步法虽然千变万化，但最終目的，是保护住自己的老将而把对方的老将将死。如果只重視車而不重視老将，就是象棋的拙手。所以，我提出“我国独立”四个字，作为本章的标題来划清內外的界限，指出群众应遵循的方向。只有这样，方能衡量事物的輕重，确定事物的緩急。輕重緩急已經明确，昨天所恼火的事情，今天就变成可喜的現象，去年所喜欢的事情，今年則变成可忧的事，得意变为忧虑，乐园变为苦境，仇敌变成朋友，外人变成兄弟，共喜怒同忧乐，而走向同一目标。依我个人所見，維系目前日本的人心，唯此一法而已。